فالح عبد الجبار

الاستلاب

هوبز، لوك، روسو، هيغل فويرباخ، ماركس





الاستلاب

هوبز، لوك، روسو، هيغل، فويرباخ، ماركس


مكتبة
الفكر الجديد

فالح عبد الجبار

الاستلاب

هوبز، لوك، روسو، هيغل، فويرباخ، ماركس

دار الفارابي



الكتاب: الاستلاب

المؤلف: فالح عبد الجبار

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) ـ فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ ـ الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني ٢٠١٨

ISBN: 978-614-432-811-8

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً عبر موقع الدار.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن رأي الدار.



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

لست ضد آلهة الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة.

أبيقور




مكتبة
الفكر الجديد

I

مدخل

اكتسب مفهوم الاستلاب (أيضاً الاغتراب)، حقّ الوجود الفكري الراسخ، منذ أواخر القرن الثامن عشر، ولا يزال حتى يومنا هذا، بين المفاهيم الفكرية البارزة في الفلسفات الحديثة، والمعاصرة، كما في علم الاجتماع، وعلم النفس.

ورغم أن تاريخ المفهوم يرجع في بداياته المعروفة الأولى إلى اللاهوت البروتستانتي، أي بدايات القرن السادس عشر (من لوثر إلى كالفن)[1]، فإن استخداماته تشعّبت وتنوعت على مدى قرنين من تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي الأوروبي، ابتداء من توماس هوبز وجون لوك، مروراً بجان جاك روسو، ويوهان غوتليب فيخته وفريدريك شيلنغ، وصولاً إلى هيغل الذي يحتلّ الاستلاب/ الاغتراب موقعاً مركزياً في فلسفته كما سنرى.

---

(1) Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin press, London, 1976, p. 28-32.
G. Lukacs, *The Young Hegel and Origins of the Concept of Alienation,* (1938); Merlin Press, 1975,Translator: Rodney Livingstone.



المفارقة أن هذا المفهوم تبلور بروح احتجاج ونقد للإنسان في إطار الدين-اللاهوت دفاعاً عن الإيمان، ثم خرج من جبتهما، لا لشيء إلّا ليعود هذه المرة بروح احتجاج ونقد للدين واللاهوت في إطار الفلسفة دفاعاً عن الجوهر الإنساني المستلب. هذا الكتاب الصغير هو تسجيل لهذه الرحلة في خطوطها الأساسية، في تركيز مفهوم على الفلسفة الألمانية، الأغزر نتاجاً والأكثر انهماماً بالاستلاب الديني. كما أن الكتاب معاينة لمشكلات المفهوم من الوجهة الفيلولوجية التي ترافق الرحلة عن بعد.

لعل أهم من عاين الاستلاب الديني بعد هيغل وعرضه بمحتوى جديد هو لودفيغ فويرباخ (استلاب أو اغتراب الجوهر الإنساني في المسيحية). أما أعمال كارل ماركس المبكرة (وإلى حدّ ما المتأخرة)[1]، فقد تناولت استلاب أو اغتراب الإنسان عن نشاطه، وعن منتوجات هذا النشاط، واغتراب الإنسان عن الإنسان، واستلاب ماهيته كجنس بشري على السواء، تكراراً لنموذج فويرباخ بعد نقله من المجال اللاهوتي-الديني إلى السوسيولوجي.

ولم تنته الرحلة الفكرية للمفهوم، عند هذا الحد، بل استمرت في التواصل خلال القرن العشرين، حسبنا الإشارة إلى مفكري مدرسة فرانكفورت الأوائل: تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، وأريك فروم وهربرت ماركوزه وروبرت تاكر، أو إلى جورج لوكاش ومارتن

---

(١) خلافاً للرأي الشائع، القائل إن أعمال الشباب هي وحدها التي عنيت بإبراز مفهوم الاستلاب أو «الاغتراب» وخصوصاً «**المخطوطات الفلسفية-الاقتصادية لعام ١٨٤٤**».



هايدغر وجان بول سارتر، إضافة إلى عدد من المشتغلين في الفلسفة وعلم الاجتماع[1] أمثال ريتشارد شاخت، واشتيفان ميساروش (تلميذ لوكاش)[2]. إلا أننا نقصر دراستنا هذه على المرحلة التأسيسية، أي الفلسفة الكلاسيكية.

---

(1) Richard Schacht, *Alienation*, London, 2nd impression, 1972, p3-7-8.

حول دراسات شاخت اللاحقة انظر:

Schacht, *The Future of Alienation*, University of Illinois Press, USA, 1994

Schacht, *Alienation and Freedom*, Westview Press, USA, 2003

انظر أيضاً:

Longman, *The Evolution of Alienation Trauma, Promise and the Millennium*, Rowan & Littlefield, USA, 2006

اما اشتيفان ميساروش (Istvan Meszaros) فقد واصل أبحاثه في قضايا الاستلاب عند هيغل وماركس ولوكاش من ناحية الصلة بالعصر الحديث (القرن ٢٠ـ٢١)، وذلك في عدد كبير من المؤلفات يصعب حصرها.

(2) George Luckacs, *The Ontology of Social Being*, Book II, Part VI, *Alienation*, Merlin, 1980.

ج. لوكاش: **أنطولوجيا الوجود الاجتماعي**، الكتاب الثاني – الجزء السادس: **الاستلاب**.

ولعل مبحث جورج لوكاش عن «الاستلاب» هو الأبرز في النصف الثاني من القرن العشرين في الجزء الخاص المكرس لهذا الموضوع في «أنطولوجيا الوجود الاجتماعي» (أواسط الستينيات) وعالج فيه تاريخ الاستلاب أو الاغتراب بتجلياته المادية والفكرية، على صعيدي الدين والفلسفة.



في الماضي، كما في الحاضر، نجد أن استخدامات هذا المفهوم متعددة، على نحو لافت للانتباه، إلى حدّ أنّ مفهوم الاستلاب/ الاغتراب [Entfremdung, alienation] بات يخدم في توصيف أشدّ الظاهرات تبايناً وتنوعاً، في ميدان الوعي، وميدان السياسة، وميدان الاقتصاد، والسوسيولوجيا، وعلم النفس وعلم التاريخ، إلى جانب الفلسفة واللاهوت، ابتداء من الحرمان من الملكية إلى العمل القسري، ومن عبادة المال إلى الأمراض النفسية، ومن القلق إلى السلبية السياسية، ومن التمرد إلى ضعف الإيمان. وفي هذه المعاني نجد انقطاعات، كما نجد استمراراً، للقضايا القديمة: الانفصال أو الغربة عن الله في اللاهوت، انفصال أو غربة الفردي عن الاجتماعي، أو انسحاق الفرد بإزاء الأشياء، أو انسحاق الذات بإزاء الموضوعية، أو انفلات منتجات النشاط البشري عن سيطرة البشر، أو استلاب ماهية الإنسان في اللاهوت، الخ، في الفلسفة[1].

ويشكل هذا المفهوم جزءاً جوهرياً من منظومات فلسفية ومذاهب اجتماعية متنافرة، ويكتسي مضامين بالغة التنوع. إلامَ يرجع هذا التنوع المتنافر والمتكامل في آن؟ ليس ذلك حكراً على مفهوم الاستلاب/ الاغتراب. الترجمات العربية الأولى للمفهوم التي شاعت

---

(١) نجد هذا التنوع معكوساً في صورة شكاوى من تعذّر تحديد المفهوم أو صعوبة ترجمته أو تضارب الترجمات.



منتصف الخمسينيات وما بعد، اختارت مفردة: الاستلاب، وبعد ربع قرن أو أكثر اختار جيل جديد مفردة الاغتراب. تفضيلي الشخصي هو الاستلاب، ولكن من دون استبعاد المفردة الأخرى. لفظ الاستلاب يحوي ظلالاً كثيرة منها السلب والتدمير كنقيض للإيجاب والبناء، ومنها السلب بمعنى الانتزاع والخلع أو الانخلاع، والسلبية بمعنى النكوص والانطواء، وما شاكل. أما لفظ الاغتراب فيخلو من هذه الأبعاد. ورغم أن هذه الأبعاد كلها ماثلة في المفهوم الأصلي، فقد اجتهدت في إدراج الاستلاب حيثما كانت العلائق أو الأحوال التي يعبّر عنها المفهوم تنطوي على قسرٍ، وإدراج الاغتراب حيثما كانت الأحوال والأهوال الموصوفة نتاجاً طوعياً (مثل حالة العمل المنتج-المبدع) أو موضوعياً مثل انفصال الأفكار التي نبنيها في مذهب لتتخذ حياة مستقلة خاصة بها.

هل التفريق المفهومي بالعربية ضروري؟ أظن ذلك.

وتفادياً للارتباك في المعاني والاستعمالات نستخدم الآن تعبير «الألينة»، أي التعبير الصوتي المباشر لكلمة (alienation)، على غرار استعمالنا لمفردة راديو، وتلفزيون، بغية تجنّب إلصاق معنى واحد، وحيد بالكلمة، نعني ذلك إلصاق معنى «الاغتراب» أو «الاستلاب» فذلك أحد تجلياتها لا أكثر. ونركّز هنا في هذا البحث، كما هو مثبت في العنوان، على الجذور الكلاسيكية للمفهوم التي تبلغ ذروتها عند هيغل، وتكتمل في بُعْدها العقلاني-النقدي عند فويرباخ-ماركس. أما



تطور المفهوم بعد ذلك فلا يندرج في هذا البحث رغم وجود إشارات عابرة إلى ذلك، واهتمامنا الرئيس ينصبّ على تسوير محتوى المفهوم.

إن تنوع مضامين مفهوم الألينة ليس حكراً عليه. فهذا المصير أصاب الكثير من المقولات والمفاهيم، بسيطها ومعقدها. فمقولات عامة مثل «الوجود»[1] و«الجوهر»[2]، والعقل، والوعي، الخ، تنطوي،

---

(١) الوجود كمقابل لـ being الإنكليزية وSein الألمانية، وهو وجود بلا تعيّن، وجود خالص، أما الوجود المتعين فهو مقابل existence الإنكليزية والفرنسية وDasein الألمانية. ونلاحظ تنويعاً في النقل العربي، حيث تُعطى كلمة: كائن كينونة، مقابل being, sein، ووجود مقابل Existence و Dasein. وأحياناً تجري ترجمة Sein, being بالوجود، أما existence, Dasein فتترجم بـ «الوجود- هنا» ونقترح هنا تمييز الوجود Sein عن الوجود المتعين Dasein». هذه المفردة الأخيرة دخلت الألمانية بترجمة كريستيان فولف (ق ١٧) للمؤلفات الفلسفية الأوروبية إلى الألمانية.

(٢) مفهوم الجوهر Substanz (ألماني) substance (إنكليزي)، كثيراً ما يخلط خلطاً بمفهوم الماهية essence (إنكليزي) وWesen (ألماني)، رغم التباين بين مفهوم الجوهر والماهية في الفلسفة (الإغريقية) والكلاسيكية (انظر: **علم المنطق** لهيغل *Wissenschaft der Logic,* SuhrKamp, Frankfurt, 1969ج ١، ص ٤٤٥، انظر كذلك: هيغل: **موسوعة العلوم الفلسفية** *Enzyk-lopadie der Pilosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt 1970، الفقرات المتعلقة بالماهية ص٢٤٣ Wesen، وما بعدها- انظر كذلك: ولتر ستيس- **المنطق وفلسفة الطبيعة**. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، القسم الثاني «نظرية الماهية» الفقرتان ٢٤٣ و٢٤٤، ص ١٨٤، ١٨٥، وكذلك الفقرة ٢٩٢ ص ٢١٥ «الوجود بالفعل» وتقسيماته الفرعية: الجوهر (فقرة ٣٠٠ ص ٢٢٠).



كما نرى من تاريخ تطور النظم الفكرية عموماً، على مضامين متباينة. فالوجود (Being, Sein) إما خلق ذاتي (خالص أحياناً)، وإما واقع موضوعي مستقل عن الوعي (الذات البشرية الواعية)، والعقل هو الروح الخالقة للعالم سواء كانت «الأنا» الفيختية، أو الفكرة المطلقة الهيغلية أو هو العالم الخالق للروح، أو هو الواقع الشعوري المباشر للوجود (الذات)، أي وجود الموجود كوعي (هايدغر) الخ.

و«الجوهر» (substance وSubstanz) الذي يتجلى مفهومياً باعتباره الشيء/ الواحد (إنسان، كلب) مباشرة أو النوع (حيوان، نبات) يكتسب، لاحقاً، مضامين متباينة، فهو النار، أو التراب أو الهواء أو الماء (مادة طبيعية)، أو كل هذه العناصر مجتمعة (الاسطقسات الإغريقية)، أو بعضها منفرداً (النار عند هيراقليطس أو العدد عند الفيثاغوريين). أو هو الشكل (الصورة) عند أرسطو، مقابل المادة (الهيولى)، أو هو الوجود الذي يكون هو ذاته علة ذاته (causa sui) كما عند سبينوزا.

بتعبير آخر، إن المقولات والمفاهيم تتطور بتطور حركة المعرفة في الزمان، وتنوّع النُظُم الفلسفية، وتكتسب مضامين أغنى، وأشد تعقيداً، وتشابكاً، تقابل غنى وتعقد وتشابك الظاهرات التي تعكسها هذه المفاهيم والمقولات كلاً أو جزءاً.

ويمكن أن نحيل التعدد في استخدام مفهوم الألينة (alienation) إلى عدة مجموعات من العوامل ستتضح في مجرى هذا المبحث الموجز:



الظلال العديدة التي تنطوي عليها مفردة الألينة من ناحية الدلالات اللغوية، سواء في أصولها اللاتينية أو الإنكليزية أو مقابلاتها الألمانية، وهذه الظلال العديدة (إذا اعتبرنا اللغة، كما يقول هيغل، حاملاً للفكر) هي: انعكاسات لعلاقات قائمة في الواقع، ولتطور هذه العلاقات في التاريخ. (شرح معنى Alienation – Entfremdung قاموسياً مدرج في آخر البحث).

تنوع النُظُم الفلسفية والسوسيولوجية التي استخدمت هذا المفهوم، وأسبغت عليه مضامين متنوعة تبعاً لبنية هذه النُظُم والموقع الذي تحتله.

إن الظاهرة أو الحالة التي يطلق عليها تعبير الألينة (الاغتراب، الاستلاب، الانتزاع، الانفصال، نقل الحقوق، الخ، الخ) ترتبط بشبكة من العلاقات المادية أو العلاقات الفكرية (الروحية)، أو العلاقات المادية- الفكرية في ميادين الإنتاج الفكري والمادي وميادين العلاقات السياسية والحقوقية. الخ، ما يسبغ على المفهوم المزيد من التنوع والتشابك والتداخل رغم وجود وحدة جوانية في قلب هذا التنوع نفسه.



II
عن تاريخ المفهوم

قبل الخوض في الدلالات الفكرية لمفهوم الألينة في اللاتينية والإنكليزية ومقابلاتها الألمانية، يمكن البدء باستعراض تاريخي مكثف لمفردة الألينة كمفهوم فلسفي. فمثل هذا العرض يتيح المقارنة بين هذه المعاني والدلالات المتغايرة فلسفياً وبين الدلالات اللغوية المتباينة للكلمة، لنجد أن إمكان الاستخدام المتنوع فلسفياً لهذا المفهوم ليس غريباً تماماً عن إمكان الاستخدام المتنوع لغوياً للكلمة في الأصل. (راجع الملحق اللغوي لهذا المبحث).

ابتداء، أبعد استخدام فكري لكلمة الألينة (alienario بشكلها اللاتيني) يرجع إلى اللاهوت البروتستانتي، وإلى لوثر وكالفن بالتحديد، أو لربما حتى إلى أبعد من ذلك[1].

(١) انظر كريستوفر هيل: **العالم يقف على رأسه** C.Hill, *The World Turned Upside Down*, U.K. 1972. كذلك ديكنز: A. G.Dickens, *The Counter Reformation*, Thames and Hudson, 1968 **الاصلاح المضاد**، ص٢٩ وما بعدها. كذلك: Harro Hopfel, *Luther and Calvin , on Secular* =



لقد اعتبر المؤرخون والمفكرون المذهب البروتستانتي ومذهب الربوبية (Deism) أبرز أشكال الدين في نشوء العصر الصناعي - الرأسمالي الحديث[١] (في انطلاقته الأوروبية) وأكثرها انسجاماً معه. فماركس مثلاً يشير إلى أن «البورجوازية تجد في البروتستانتية ومذهب الربوبية أنسب أشكال الدين لها»، بينما جاء ماكس فيبر من بعده ليؤكد أن البروتستانتية هي روح الرأسمالية. المذهب البروتستانتي ومذهب الربوبية يرفضان كل من موقعه، فكرة التوسط بين الخالق والإنسان، البروتستانتية ترفض فكرة التوسط بالمعنى الكاثوليكي، أي توسط الكنيسة والبابا، أي جملة الإكليروس، بينما مذهب الربوبية يرفض التوسط بكل أشكاله جملة وتفصيلاً، ويعلن عن إيمانه بإله لا شخصي، فوق الأديان (فولتير مثلاً)[٢].

= *Authority*، **لوثر وكالفن حول السلطة الدنيوية، نصوص مختارة**. هذا رأي شاخت، في المرجع المذكور (ص٨)، ورأي ميساروش (Miszaros)الذي يكرس مدخل كتابه لفكرة الاستلاب/ الاغتراب في اللاهوت اليهودي- المسيحي القديم.

(١) ماركس، **رأس المال**، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٩٣، الطبعة الألمانية برلين، ١٩٨٤..

K.Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Berlin 1984..

وقد جاء ماكس فيبر من بعده ليؤكد أن البروتستانتية هي الروح الثقافي للرأسمالية في أطروحته الشهيرة: **البروتستانتية وروح الرأسمالية**

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Harpre Collins, London, (1930), 1991.

(2) Georg Klaus, Manfred Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig, 1976, p.253-255. =



البروتستانتية، في صيغتها الألمانية (لوثر)، أو الفرنسية- السويسرية (كالفن)، هي كما يشير اسمها: احتجاج، مثلما أن الكاثوليكية هي عقيدة: التثليث، والأرثوذكسية: العقيدة القويمة. ولكن احتجاج البروتستانتية على ماذا؟

نظمت الكنيسة الرسمية، أي الكاثوليكية، بنية الاعتقاد الديني على مفهوم الخطيئة الأصلية. الخطيئة تبدأ من الجنة بسقوط آدم (عصيانه أوامر الخالق) وخروجه وزوجه من الجنة، وأن البشر، نسل آدم، ورثوا الخطيئة الأصلية. وباتت الخطيئة، بتعبير المؤرخين، التفسير الشامل للحياة، من الفقر، إلى الدونية الاجتماعية، ومن الأوبئة، إلى الحروب، التي جعلت الحياة ومآلاتها مصادفة، لا شيء متيقّناً فيها، تحكمها قوى متقلّبة، تقلّب المناخ، تعاقب البشر بالموت والفاقة (تفسير الأوبئة والهزائم والحروب على أنها عقاب إلهي يتكرر في معظم الأديان).

السبيل إلى الخلاص من عبء الخطيئة، يأتي بحسب الكنيسة الكاثوليكية، عبر المشاركة في «معجزة القداس» (حيث يتحول نبيذ الكنيسة وخبزها إلى دم السيد المسيح وجسده) كما يأتي الخلاص، لا بالصلاة والتعبد، بل بالاعتراف للقس، ونيل صكوك الغفران، طبعاً

= ج. كلاوس وم. بوهر: **الموسوعة الفلسفية**، المجلد الأول.

وكذلك: فولغين، **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص ٣٣ـ٤٤.

ايسايا برلين: **عصر التنوير**، ترجمة فؤاد شعبان، دمشق، ١٩٨٠.

س. هامبشر: **عصر العقل**، ترجمة ناظم طحان، اللاذقية، ١٩٨٦.



بعد دفع ثمن الاعتراف وثمن الصكوك نقداً. وهي باختصار عملية تطهير بأجرة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الكنيسة الكاثوليكية، عصر ذاك طبعاً، شجعت الرقى والتعاويذ والمعجزات والتنجيم، والنبوءات الفلكية، أي شجعت كل الوسائل السحرية إلى درجة بات يتعذر معها القول: أين يبدأ الإيمان وأين ينتهي السحر. والسحر كما هو معلوم، نظام بديل عن العلم والتكنولوجيا لضبط الطبيعة (بما في ذلك طبيعة الجسد البشري) والتحكّم فيها. ويحيل كثرة من المؤرخين (بينهم كريستوفر هيل أحد أهم دارسي عواقب تلك الحقبة)[1] سهولة انتشار الوسائل السحرية - الإعجازية إلى ضعف الوسائل التكنولوجية البدائية عصر ذاك (حِرَفٌ بسيطةٌ وزراعةٌ بدائية) وعجز الناس بإزاء الأوبئة الفاتكة (الطاعون الأسود مثلاً)، وسوء موسم الحصاد (ما يعني الموت جوعاً) والحروب المباغتة، فكانوا مستعدين لتقبّل فكرة العجز البشري المطلق، والرضوخ لسلطة القساوسة، وسطاء تجارة الخلاص.

البروتستانتية هاجمت الرقى، والتنجيم، والنبوءات الكنسية، والمعجزات الكنسية، بما في ذلك «معجزة القُدّاس» (الطقس الكنسي)، وركّزت نيران نقدها على صكوك الغفران. فالخطيئة بتفسير البروتستانتية ليست برانية، موروثة من آدم، بل جوانية، باطنية، في ضمير كل إنسان على انفراد، وأن الخلاص لا يتحقق بتوسط القساوسة، فكل

---

(١) كريستوفر هيل Christopher Hill, *The World Upside Down*، المرجع نفسه ص ١٥٠.



مؤمن لديه قس داخله، هو ضميره الباطني. وحسب قول فولتير: كل إنسان هو قسّ لنفسه بنفسه، هو ذاته وسيط ذاته، وأن التوسّط هو غربة الإنسان عن الله. من هنا دفعت البروتستانتية صيرورة التحرر من رعب الخطيئة، وحطمت سلطة القساوسة على العقول والضمائر، وهي بهذا المعنى أكبر خرق لسلطة التراتبية الكنسية، وأكبر باب لانبثاق فكرة الحرية الفردية، والثقة بالذات. بل إن الجناح الراديكالي من البروتستانتية توجه إلى إلغاء المحاكم الدينية، والمحاكم الدنيوية، في مجال المحاسبة والعقاب على «الخطيئة الدينية»، فهذه الخطيئة، إنْ وُجِدت، تنتمي إلى مجال الضمير، إلى المجال الروحي، وعقابها روحي بالمثل، لا شأن للمحاكم بها، دنيوية أو إكليروسية[1].

إذن، انطلقت البروتستانتية من مقدمات مترابطة تعترف بوجود الخطيئة على الغرار الكاثوليكي، لكنها تعتبرها مسؤولية فردية، لا وصمة جماعية لكل البشر، أولاً، وأن الغفران لا يتحقق بتوسّط الكنيسة بل بالجهد الذاتي للفرد، (إلغاء التوسط)، ثانياً، وأن العلاقة بين الخطيئة ورزايا الوجود الاجتماعي مقلوبة ثالثاً. فالدونية الاجتماعية والتفاوت بين المراتب (الطبقات) الاجتماعية، وجبروت الدولة المستبدة، هي ليست نتاج الخطيئة الأصلية، كما تدعي الكاثوليكية تسويغاً لكل هذه

---

(١) انظر: أوليفر تومسون، **تاريخ الخطيئة**.

Oliver Thomson, *A History of Sin*, Canongate Press, U.K. 1993, p. 133 on Luther and Calvin p.160 passim.



البلايا، بل إن فكرة الخطيئة هي نفسها نتاج انعدام المساواة بين البشر، وهي نتاج التفاوت في الملكية، الخ.

بهذا المسار قوّضت البروتستانتية «حق» الكنيسة، من البابا إلى الأساقفة والقساوسة والرهبان، في احتكار المقدس، واحتكار الغفران، كما قوضت القاعدة المادية لثراء الكنيسة (بيع صكوك الغفران) التي باتت عصر ذاك أكبر مالك للأصول الزراعية.

في إطار هذا الفكر اللاتوسطي بات الاتصال بين الذات البشرية والذات الإلهية مسموحاً وممكناً على مستوى فردي من دون التوسّطات التقليدية. كما بات ضرورياً القضاء على «الغربة بين الله والإنسان» بتعبير كالفن[1].

إن حالة الغربة أو الانفصال بين العالم الأرضي والعالم السماوي شقت طريقها إلى الترجمة البروتستانتية-اللوثرية للكتاب المقدس، ونقرأ في ترجمة لوثر لسفر بولس (رسالة إلى أهل أفسس) -الإصحاح الرابع- الآية ١٨، ما يلي «جعلهم جهلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم»[2].

لقد ركزت البروتستانتية نقدها، من بين ما ركزت (في مجرى

---

(١) شاخت (Schact) ١٩٧٢، الاستلاب، م.س.، ص ٧-٨.

(٢) المرجع نفسه ص٦. ورجوعاً إلى الترجمة العربية لنص الكتاب المقدس نجد الصيغة التالية «هم مظلمو الفكر، مجتنبون عن حياة الله بسبب الجهل وغلاظة قلوبهم». وبالطبع فإن الفرق بين «الغربة» عند لوثر و«الاجتناب» في الترجمة العربية الرسمية يصعب إغفاله.



الإصلاح الديني الذي رفعت رايته في القرن السادس عشر) على هذه «الغربة» وهذا «الانفصال» بين الإنسان والله، واعتبرته استلاباً، ورأت أنّ هذا الاستلاب بمنزلة موت روحي (كالفن).

فترة ما بعد الإصلاح الديني الكبير، اقترنت بتحولات هامة. كان ذلك عصر صعود العلوم الطبيعية على يد إسحق نيوتن أبي الفيزياء الحديثة (١٦٤٢ـ١٧٢٧)، عصر نقد فلسفة أرسطو في المنطق: نشوء المدرسة التجريبية لفرانسيس بيكون، تهديم كوزمولوجيا أرسطو على يد كوبرنيكوس أولاً، ثم غاليلو غاليلى ثانياً(علماً أن منطق أرسطو ومذهبه الكوزمولوجي كانا أساس عقيدة الكاثوليكية منذ عصر توما الإكويني في القرن الثالث عشر) - عصر فتح كتاب الطبيعة وقراءة قوانينها، الهادمة لأسس السحر والتنجيم، وعصر نماء التفكير الفلسفي.

وكان ذلك أيضاً، عصر مساءلة البروتستانتية نفسها، التي حققت التحرر من الكاثوليكية في جانب، وخلقت قيوداً جديدة - قديمة في جانب آخر. لعل المشكلة الأبرز، أن البروتستانتية، بحسب قول أحد المؤرخين «احتفظت بفكرة الخطيئة الأصلية، لكنها ألغت بوليصة التأمين ضدها»[1].

ولعل ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية (الإنكليزية منذ ق١٥، والألمانية منذ ق ١٦ وغيرهما) أنهت الاحتكار اللغوي

---

(١) كريستوفر هيل Christopher Hill, *The World Upside Down*، مرجع سابق ص١٥٤.



الذي تمتع به رجال الدين لقراءة النص المقدس باللاتينية ولم يعد هذا السلاح الاحتكاري مجدياً. العنصر الآخر هو انتشار الطباعة، وصدور طبعات جيب أتاحت لكل عارف بالأبجدية قراءة النصوص المقدسة. وإن تنامي أعداد هؤلاء بفضل اتساع التعليم، وظهور الجامعات العلمية (لا اللاهوتية)، أنشأ جيلاً راح يسائل ويساجل لاهوتيي البروتستانتية عن القول بوجود نصوص متعلقة بقضايا الخطيئة، والغفران، وسُبُله.

ومثلما أطلقت البروتستانتية أسئلة احتجاج على كنيسة روما الكاثوليكية، فقد انطلقت ضدها أسئلة احتجاج جديدة: هل لعنة الخطيئة تقع على كامل الجنس البشري حيث لا خلاص إلّا للقلة، المختارة جبراً، وهل مثل هذه الفكرة موجودة أصلاً في النص المقدس. وسؤال آخر: ما هي الخطيئة أصلاً؟[1] وفتح سؤال الخطيئة سؤال المجتمع والدولة والملكية، فإذا كانت فكرة الخطيئة الأصلية اختلاقاً أو تأويلاً لا سند له، أو تخيلاً، فما الذي يسوّغ التفاوت في الملكية، وانقسام المجتمع إلى مراتب، واستبداد الدولة كحام للملكية، وبالتالي: ليس السقوط (سقوط آدم) هو سبب اللامساواة، بل اللامساواة هي سبب الخطيئة، وهلمّ جرا. هذه الانقسامات، في جانبها السياسي- الاجتماعي أفضت إلى انقسام المذاهب والحروب الدينية (الطائفية)، وفي جانبها الفكري مهّدت لزحف العقلانية النقدية.

---

(١) يقول المؤرخ كريستوفر هيل إن الشاعر الإنكليزي الكبير ج. ميلتون (١٦٠٧- ١٦٧٤) صاحب **الفردوس المفقود** سخر من فكرة الخطيئة الأصلية بقوله: «أكبر أثقال هذا العالم هو... خرافة وفزاعة الخطيئة المختلقة» ص ١٦٣.



وانتقلت عدوى الاستلاب أو «الغربة» أو «الاغتراب» من اللاهوت إلى الفلسفة، وخصوصاً أقسامها المتعلقة بالحق والأخلاق، وذلك أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، أي في أجواء الصراع اللاهوتي-اللاهوتي والصراع العلمي-اللاهوتي، إما لتكييف اللاهوت الكاثوليكي، المحافظ الطابع لحاجات المجتمع الصناعي-الحداثي الصاعد، وإما لإقصاء هذا اللاهوت من ميدان الحق والأخلاق والفلسفة، تلبية للحاجات نفسها.

في خضم هذا الصراع برزت في الواقع، كما في الفكر، جملة من الإشكالات بينها العلاقة بين الفرد والمجتمع، بين الحرية الفردية والحرية الاجتماعية، بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

كانت الحرية الفردية تشقّ طريقها إلى المجتمع المدني في شكل حرية الفرد، متجاوزة قيود المؤسسات القديمة. ومعروف أن مستوى متدنياً من التطور الاجتماعي يجعل الفرد ملتحماً بكلٍّ أكبر، سيّان إن كان هذا الكلّ قبيلة أو عائلة أو جماعة أو طائفة، في مواجهة المجتمع القاسي والطبيعة القاسية. أما في المجتمع الحديث، فإن الدرجة العليا من التطور تُبْرِزُ أشكال الاتحاد الاجتماعي أمام الفرد كوسائل لتحقيق غاياته الفردية، وتجعله متحرراً من قيود الاثنين [1].

لم يقتصر بروز مشكلة الفرد- المجتمع، على المجتمع المدني حيث «حرب الجميع ضد الجميع»، بل تعدّاه إلى المجتمع السياسي-

---

(1) K.Marx, *Grundrisse*, introduction, Merlin, London, 1981, p.84.



الدولة، التي تحولت خلال حقبة التوازن بين العوام والنبلاء إلى ملكية مطلقة، وهي حقبة سرعان ما تهاوت في الثورة المجيدة (إنكلترا١٦٩٤)، والثورة الفرنسية (١٧٨٩).

انعكست هذه الإشكالات في نظريات الحق الطبيعي عصر ذاك، وبرز مفهوم «الألينة» في ثنايا المعمار الفكري لهذه النظريات.



III

خارج اللاهوت

هوبز ولوك

يرى عدد من المؤرخين أن فلسفة هوبز هي **النسخة الدنيوية** من الأخلاق البروتستانتية. إنسان هوبز هو حالة الفطرة، وهذه هي نقطة انطلاق فلسفته السياسية-الاجتماعية، لكنها تكرار لمقولة كالفن عن «الإنسان الفطري–الطبيعي-» فهذا الإنسان أناني، وحيد، معزول، مسكون بالشر، والأهواء المدمّرة، تماماً شأن إنسان هوبز النزّاع إلى التملك والاستحواذ والسيطرة. وعلى حين أن البروتستانتية تعتمد على فكرة الخطيئة، وما ينجم عنها من إحساس بالذنب، لتزرع في باطن المرء أخلاق العمل والجهد والمثابرة الفردية على الغرار اللوثري، فإن هوبز يسعى إلى الغاية نفسها ولكن اعتماداً على مخاطبة العقل، وعلى العلم العقلاني، وعلى حساب المنفعة، حساب الربح والخسارة. وبدل الخوف من العقاب الأخروي، يقدم هوبز الخوف من الدمار الذاتي الدنيوي، حرب الجميع ضد الجميع، الخوف من انهيار النظام الاجتماعي في هذه الدنيا.



ومن طرائف الأوصاف عن هوبز أن معاصريه اعتبروه: كبير أساقفة الروح الفردية التنافسية[1]. فالمجتمع عنده مؤلف من أفراد كل واحد فيهم استحواذي (Possessive حب التملك، وحب السيطرة) وهم متساوون في هذا. والنتيجة أن مجتمع الأفراد الاستحواذيين (المالكين) والمتنافسين، هم في حالة حرب دائمة وشاملة بعضهم ضد بعض في التصارع على الثراء المادي والرمزي، حرب لا بد أن تنتهي إلى دمار الجميع إن استمرت بلا طائل.

عالج هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) في مؤلفه الشهير «ليفياثان» (Leviathan) أو (اللوياثان) هذه الإشكالية. اللوياثان، أي الوحش البحري التوراتي-الأسطوري الذي يظهر آخر الزمان،، هو مجتمع «حرب الجميع ضد الجميع»، هو مجتمع ما قبل الدولة المنفلت عنفاً (حسب رأي بعضهم)، أو أن اللوياثان، الوحش، هو العاهل أو الحاكم، الممسك بالقوة القاهرة، الكابحة للعنف (عند غيرهم).[2]

ميّز هوبز بين حالتين للبشر، حالة طبيعية أي فطرية وحالة مدنية (حضارية). الأولى تتميز، عنده، بحرب الجميع ضد الجميع. غير أن الحقوق متساوية وعليه لا حاكم غير القوة، وبالتالي فالحق هو القوة.

---

(١) هيل، العالم... م.س.، ص ٣٨٧.

(٢) وضع هوبز كتاباً آخر بعنوان **البهيموث**، وهو وحش أسطوري توراتي يظهر في آخر الزمان ليتقاتل مع اللوياثان. والبهيموث هو وحش البر.
وقد استخدمه هوبز كناية عن البرلمان الإنكليزي. ولعل صراع البرلمان مع العاهل كان بنظره شبيهاً بصراع هذين الوحشين التوراتيين الأسطوريين.



إن هذه الحرب الشاملة تنطوي على دمار متواصل. وهذا يتناقض بنظره مع النزوع إلى البقاء، أو صيانة النوع. إذن، لا مفر من طلب السلم، ومن «تنازل» و«تخلي» كل فرد عن جانب من حقه العام في تملك كل شيء وقيام حكومة مطلقة تحفظ التوازن. هذا «التخلي» يميز انتقال البشر من الحالة الفطرية إلى الحالة المدنية. وهي حالة لم يكن هوبز يرى فيها غير النظام الملكي المطلق، الدنيوي لا الديني القائم في إنكلترا، والذي خدم فيه كحامل أختام[١].

إن التخلي، التنازل، الانفصال عن الحق الفردي، وتحويله إلى

---

(١) اعتمدنا في عرض آراء هوبز (Hobbs) على مؤلفه الأساس **اللوياثان** *Leviathan* , Penguin, 1985 ومؤلفه الآخر **بيهيموث** (1651) *Behemoth*, Oxford University Press, USA January 18, 2010، كما استعنّا بعدد من المراجع التاريخية الأخرى، بينها معاجم هي:

-**موجز تاريخ الفلسفة**، مجموعة مؤلفين، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي- دار دمشق.

-شاخت، **الاغتراب**, (*Alienation*) مرجع سبق ذكره.

G. Klaus, M. Buhr, *Philosophisches Worterbuch* Leipzig, 1976

كلاوس وبوهر: **الموسوعة الفلسفية الألمانية**.

-. هامبشاير: **عصر الأنوار، فلاسفة القرن السابع عشر**، مرجع سبق ذكره.

- كذلك إرنست كاسيرر: **فلسفة التنوير**،

Ernest Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton (1951), 1979.

-كريستوفر هيل: **العالم يقف على رأسه**، مرجع سبق ذكره.

Cristopher Hill, op.cit.



وجود اجتماعي، خارجي بالنسبة إلى الأفراد هو ألينة (alienation) من حيث المحتوى، ونقول من حيث «المحتوى» لأن هوبز لا يستخدم تعبير الألينة مباشرة لوصف التخلّي عن الحق أو التنازل عنه، أو الانفصال عنه، أو نقله إلى آخر، إلى حكومة (عاهل)، بل يستخدم تعابير لغوية أخرى مثل: divest, renounce أي نبذ، تنازل، كما يستخدم تعبير transfer the right نقل الحق[١].

إن ربط مضمون هذه التعابير اللغوية الاعتيادية بمفهوم الألينة ليس إقحاماً اعتباطياً للمفهوم على فكر هوبز، بل استنباط لهذا الربط من حقيقة أن هذا المفهوم قد برز بشكل واضح في نظرية الحق الطبيعي التي صاغها هوبز اعتماداً على هوغو غروتيوس (فيلسوف كبح العنف بين الدول)[٢]، الذي استخدم مباشرة المفهوم في صيغته اللاتينية لغوياً وشدّد على التماثل الجوهري بين التنازل عن الأشياء ونقل ملكيتها إلى آخر والتنازل عن السيادة ونقلها إلى آخر (العاهل)[٣]، تاركاً بذلك أثراً واضحاً في الفكر السياسي في عصره، وبالذات في فكر هوبز الذي تناول هذه القضية بتفصيل أوسع.

المهم في ذلك هو الحقل المحدد لمعنى الألينة: إنه تخلٍّ طوعي ظاهرياً يقوم به الأفراد في المجتمع من جهة، وهو ضرورة خارجية

---

(١) شاخت ١٩٧٢ م.س.، ص ٩.

(٢) يُعدّ هوغو غروتيوس (Hugo Grotius)، وهو فيلسوف حقوقي هولندي، أهم وأقدم من عالج العنف السياسي من زاوية حقوقية، وبخاصة العنف بين الدول. وهو بمعنى ما مؤسس القانون الدولي للحروب.

(٣) شاخت ١٩٧٢، م.س. ص ٩ ـ ١٠.



بالنسبة إليهم لأنهم مدفوعون بالحاجة إلى حماية حق الحياة والملكية، أي مدفوعون بأنانية الاستحواذ والتملك، وهم متساوون في الخضوع لهذه الضرورة، لذا فإنها بمنزلة كسب عام ذي صفة اجتماعية. ذلك أن طاعة هذه الضرورة، كما يؤكد روسو، هي حرية[1]. لكن الانفصال أو التخلي عن حق حماية الملكية، وحماية الحياة، وإسنادهما إلى عاهل (sovereign) (فرداً كان أو هيئة) إنما يجري مقابل عهد (Covenant) من العاهل بحماية هذه الحقوق.

بعد معنى الانفصال والغربة في اللاهوت، نصادف هنا الحقل الثاني الجديد لمعنى كلمة alienation التي تقابل هنا، الانفصال عن الحق، أو نقل حق معين إلى طرف آخر مقابل نيل حقوق معوّضة.

إن فكرة الانفصال عن الحق والتنازل عن الحق، ونقل الحق أو الملكية إلى آخر هو العاهل (وهذه المعاني، جميعاً، مماثلة في كلمة واحدة، هي alienation) قد استُعيرت من ميدان العلاقات الاقتصادية، أي الانفصال عن الأشياء (السلع) أو نقل ملكيتها إلى آخر (أي بيعها) كفعل طوعي لقاء الحصول على عوض (نقود، أو سلع عينية أخرى، أو سندات ملكية) في مجرى التداول[2]. لكن هذا الانفصال يقوم على

---

(١) هوبز (Hobbs): اللوياثان ص ١٨٩ وما بعدها: ذلك: «الخضوع للشهوة وحدها عبودية، والانصياع للقانون الذي ألزمنا أنفسنا به حرية» فولغين- **فلسفة الأنوار**، ص ٢١٧-٢١٨).

(٢) هوبز: **اللوياثان** ص ١٩٢-١٩٣. للمزيد من ذلك، انظر: مدخل ميساروش مفهوم الاستلاب/ الاغتراب في اللاهوت اليهودي- المسيحي، وعلاقته =



قاعدة المساواة بين أنداد في أفعال التبادل كتعاقدات خالية من القسر أو الغشّ.

العلاقة بين الأفراد عند هوبز تعاقدية، شأن التجارة. وهناك ثلاثة أنواع من العلائق. اقتصادي: العقد (contract)، ويقوم على مبادلة شيء لقاء شيء، نقد مقابل سلعة، أو نقد مقابل خدمة، والتبادل هنا فوري ومباشر. اجتماعي: الهدية (gift)، تقديم شيء دون مقابل، على سبيل الكرم والوجاهة. وأخيراً، سياسي: العهد (covenant) أو ميثاق (pact)، تقديم شيء مقابل تعهّد بمقابل مؤجل الدفع. هذه العلاقة الأخيرة هي العلاقة بين أفراد المجتمع والعاهل (ملكا فرداً كان أو حكومة) أي حامل السيادة، المانع لحرب الكلّ ضد الكلّ. لذلك نرى هوبز يدخل في تفاصيل أنواع التخلي أو الانفصال عن الحقوق، ودرجات الطوعية أو القسرية الماثلة فيها.

كان هوبز نصير التبادل المتكافئ بين المجتمع والدولة، بين الفرد والعاهل. بدون هذا البعد سيظهر هوبز المادي، العقلاني، بمنزلة عدو للديمقراطية بلا قيد أو شرط، وبالتالي نصيراً للنبلاء بل ممهداً فكرياً للنازية والفاشية في القرن العشرين، في بعض تقديرات كتاب عرب! الواقع، إن هوبز إذ اعتبر التخلي أو نقل الحق إلى العاهل عملاً ضرورياً

= بشيوع مفهوم «الألينة» في ميدان نقل حقوق الملكية طوعاً وقسراً، حيث تبرز الألينة باعتبارها «قابلية البيع العام» المرجع نفسه، ص ٣٣.



وإيجابياً، فإن منطقه في ذلك هو إرجاع الدولة إلى الحق الطبيعي وليس إلى الحق الإلهي، أي نسف الأساس الديني للدولة. وهذه خطوة عملاقة في عصره (وفي عصرنا نحن المبتلى بجموح السلفية والأصولية اللاعقلانية). وتنبغي الإشارة إلى أن النظام الملكي المطلق في إنكلترا القرن السابع عشر كان ثمرة تساوم وتوازن معين بين العرش والنبلاء وعوام المدن، وهو بمعنى ما «انتصار» ضمني لطبقات عوام المدن في عهد صباها الأول، حيث اعتمدها الملوك للحدّ من غلواء النبلاء، كما للإفادة مما تدفعه العوام من ضرائب، ما أتاح لها النمو والاستقلال كطبقات حضرية منتجة للثقافة والعلم والثروة.

لذا نرى أن السخرية من موقف هوبز (المادي) «المساند» للملكية المطلقة، واستخلاص فكرة أن المادية «مستبدة بذاتها» في كل الأحوال، بدليل أن هوبز المادي عادى الشكل الديمقراطي للحكم في لحظة معينة من التطور التاريخي (لحظة لم تعد أصلاً قائمة) رغم كون هوبز مادياً عقلانياً، إن هذه السخرية تكشف عن نظرة عجولة إلى التاريخ، وعن استنباط شكلي، وعن عدم تحديد الماهية الفعلية لمفهوم التقدم في الميدان المعرفي والميدان السياسي، والشكل الذي يتجلّى به ما هو عقلاني في هذا الظرف التاريخي أو ذاك على صعيد الفلسفة وعلى صعيد السياسة والأخلاق، والترابط الذي ينشأ بين هذه الحقول في منظومة فيلسوف معين في عصر محدد.

لنعد إلى موضوعنا.



لقد استمرت فكرة التخلي (التنازل، الانفصال، نقل الحق) الهوبزية على يد جون لوك (١٦٣٢ـ١٧٠٤) الذي واصل تقسيم هوبز للوضع البشري إلى حالة طبيعية (فطرية) وحالة مدنية (حضارية) في فلسفته الاجتماعية-السياسية، مثلما واصل استخدام مفهوم الألينة في حقل نقل الحقوق في السياسة والاقتصاد أو التخلي عنهما طوعاً أو قسراً.

إن الإنسان في الحالة الطبيعية (الفطرة) يتمتع بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصل عنهما. ولا يتم الانفصال إلّا بظهور الدولة، أي نشوء الحالة المدنية (الحضارة). هذا الظهور يتمّ عندما يتنازل أو يتخلى (ينفصل) الأفراد الأحرار عن حقهم الطبيعي في الدفاع عن الملكية، والحياة، ناقلين هذا الحق إلى ممثل المجتمع (العاهل)، حسب لوك[1]، على أن يكون لهم الحق في نزع التفويض، أو استرجاع المنقول، إن أخلّ هذا العاهل بالتعاقد، أي لهم الحق بالثورة، وإلغاء الانفصال كيلا يصير استلاباً.

---

(١) مارتن وآرمسترونغ C.B. Martin & D.M. Armstrong, *Lock and Berkley, A Collection of Critical Essays*, London, n.d.
لوك وبيركلي، مجموعة نصوص نقدية.
انظر أيضاً: إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)، **فلسفة الأنوار**، مرجع سبق ذكره.
كذلك: **موجز تاريخ الفلسفة**، مجموعة مؤلفين، ترجمة توفيق سلوم، ص٢٧١ـ٢٧٢.



ولا يستخدم لوك تعبير الألينة مباشرة أيضاً، لوصف هذا الانفصال عن الحق أو التخلي أو التنازل عنه، أو نقل الحق، من الأفراد الأحرار إلى المجتمع، أو استرجاعه، بل يستخدم ـ على غرار هوبز ـ كلمات أخرى اعتيادية هي حسب نصوص لوك: resigning, quitting up ترك، تخلٍّ أو نبذ[1].

إن ثنائية الحالة الطبيعية، أي الفطرية من هنا ـ والحالة المدنية من هناك، أو ثنائية البدائية ـ الحضارية، وبروز فكرة التخلي أو التنازل أو نقل الحق alienation يجعل هذا التخلي أو التنازل أو النقل إلى آخر بمنزلة وسيط لحل تناقضات حالة الفطرة (حرب الجميع ضد الجميع عند هوبز) وجسر يرتقي بها إلى مستوى جديد هو الحالة المدنية (الحضارة عند لوك). وبذا يبدو الانفصال أو التخلّي ضرورة من جهة، وخطوة إلى الأمام من جهة أخرى، خسارة وكسباً، مع وجود خطر تحول الألينة إلى استلاب، بوصف هذا الأخير الوجه الثاني للاغتراب بمعناه كانفصال قسري.

غير أن هذه الثنائية نفسها (طبيعة–حضارة) والتخلي كوسيط انتقالي بين الاثنين، وعلاقة باطنية، بانية لوحدة الطرفين، تجد معالجة جديدة، متناقضة ورأسها المفكر هذه المرة هو جان جاك روسو (١٧١٢ـ١٧٧٨).

---

(١) شاخت ١٩٧٢، م.س.، ص ١٠.




مكتبة
الفكر الجديد

IV

روسو: الاستلاب الكلي

ينطلق جان جاك روسو (١٧١٢ـ١٧٧٨) في كتابيه: **خطاب في أصل وأسس اللامساواة بين البشر**، و**العقد الاجتماعي**[١] من الثنائية نفسها ابتداء: الطبيعة-الحضارة. أو حالة الفطرة-المجتمع المدني. وهو بهذا أمين لثنائية هوبز ولوك، ولنظريات الحق الطبيعي التي اخترقت القرن الثامن عشر بأسره.

غير أن روسو يعالج الموضوع نفسه بأصالة وفرادة تميّزه من أسلافه. لقد عبّر عن تناقض الطبيعة-الحضارة في عهد جديد نسبياً، أي أواخر القرن الثامن عشر، عهد انطلاق الثورة الصناعية، وفي بلد جديد (فرنسا وليس إنكلترا) لم تنتصر فيه الطبقات الصناعية الصاعدة بعد، ومن موقع اجتماعي جديد: مثقف المدينة المعوز[٢]، المنحدر

---

(1) Jean. J. Rousseau, *Discourse on Inequality*, Penguin, 1984; and, *The Social Contract, Penguin*, 1968.

(٢) من سيرة حياة جان جاك روسو أنه «انخرط في سن مبكرة في مدرسة الحياة القاسية حيث كان لا يزال في الثالثة عشرة عندما عمل أجيراً لدى ربّ عمل =



من طبقات وسطى. ورغم أصله كمواطن من جنيف، فإن جلّ نشاطه الفكري في ميدان الفلسفة السياسية تركّز على فرنسا. ولعل النظام الملكي المطلق في فرنسا على عهد لويس الخامس عشر في تضاده مع النظام الجمهوري الديمقراطي في مدينة جنيف، أورثه حسّاً مرهفاً بضرورة الحرية.

من هنا حدّة نقده للظاهرة وتفرّده، ومن هنا أيضاً، حلمه بالعودة إلى الماضي الطبيعي (النزعة الرومنسية)، بعيداً عن المدنية أو الحضارة، هذا الحلم الذي برز بقوة جارفة في عمله الأول: **خطاب في أصل اللامساواة بين البشر**[1].

عندما يقارن المرء روسو بسلفيه الإنكليزيين (هوبز، ولوك) فلا بدّ من أن يضع اليد أولاً، على المسافة التاريخية بين إنكلترا القرن السابع عشر وفرنسا القرن الثامن عشر وكذلك المسافة التاريخية بين مدينة جنيف الجمهورية وفرنسا لويس الخامس عشر، ونعني بهذه المسافة

= قاسٍ وفظّ، فاختبر السوط والجوع والإهانة والإذلال. وعندما بلغ السادسة عشرة لاذ بالفرار وكان عليه أن يعيش سنوات من التيه والضياع والبحث اليائس عن العمل قبل أن يبدأ حياته الأدبية، ويعيش اعتماداً على رعاية سيدة ثرية، ثم على عمله الخاص، مشفوعاً برعاية نبلاء فرنسيين ذوي نفوذ. (انظر: **اعترافات جان جاك روسو**. عن سيرته الذاتية). أيضاً فولغين، **فلسفة الأنوار**، ص ١٩٥.

(١) روسو: **خطاب في اللامساواة**، المقدمة *A Discourse on Inequality*, Introduction by Maurice Cranston, p.52 -53.



الأطوار المحددة من تطور المجتمعات الصناعية وخصائصها المميزة. وخصوصاً المناخ الفكري-الفلسفي، وتوازن الطبقات الاجتماعية الكبرى، والشكل السياسي الموافق لهذا الطور أو ذلك من المسار الاجتماعي[١].

إن المقارنة بين روسو وأسلافه الإنكليز تكشف لنا على الصعيد المنطقي الخالص أن حالة الفطرة (حالة الطبيعة) هي عند روسو أفضل، خلافاً لهوبز وبالاتفاق مع لوك. وهو يهاجم فكرة الاثنين مباشرة أو بالواسطة (بهجومه على غروتيوس)[٢]. وعليه فإن حالة الفطرة عند منظري الحق الطبيعي: غروتيوس وهوبز، هي حالة «حرب الجميع ضد الجميع»، أما عند روسو فهي حالة الرأفة. فالإنسان هنا مكتفٍ قانع، مشبع، ممتلئ بحالة من الثراء الإنساني. إنه يفتقر إلى «فقر» الحضارة. من هنا حنين روسو الجارف إلى الحالة الطبيعية الأصلية، حالة الفطرة. وليس ثمة كاتب في تلك الحقبة أطرى الإنسان البدائي وأغدق عليه الثناء أكثر من روسو.

وبالطبع ينبغي تعيين موقع مفهوم الألينة (alienation) في الجهاز النظري الروسوي، وابتغاء ذلك يجب عرض الخطوط العامة المكثفة لمحتوى اثنين من أهم كتبه في الفلسفة الاجتماعية والسياسية، ونعني بهما: **خطاب في أصل وأسس اللامساواة بين البشر**، و**العقد الاجتماعي**،

---

(١) مثل هذا التحديد المقارن ضروري لفهم الاثنين، الانكليزي والفرنسي.

(٢) شاخت، نفسه.



على ما في هذين العملين من تباين يعكس تطور وجهات نظر روسو، وبروز أو زوال احترازات معينة من جراء الاستبداد السياسي للملكية المطلقة في فرنسا[1].

---

(١) اعتمدنا في عرض محتوى أعمال روسو، على الترجمات الإنكليزية لكل من **خطاب في اللامساواة** *A Discourse On Inequality*, Penguin, 1984.
والعقد الاجتماعي *Social Contract*, Penguin, 1968 وأضفنا إليها تعليقات عدة مراجع منها:
فولغين **فلسفة الأنوار**. (مرجع سبق ذكره) ويركز المؤلف فولغين على الطابع التاريخي والمتناقض لأفكار روسو من ناحية اقترابها وابتعادها عن فهمه للمادية الديالكتيكية، مهملاً بذلك مفهوم الاستلاب/ الاغتراب وموقعه في نظريات روسو، وهو فقير في هذا الجانب، إلا أنه يركز، بشكل ثري، على تفاصيل المعمار الروسوي في ميدان الحقّ السياسي والأخلاق.
اعتمدنا أيضاً على إيسايا، برلين، **عصر التنوير** (مرجع سبق ذكره).
وإرنست كاسيرر، **فلسفة الأنوار**، وكذلك: موجز **تاريخ الفلسفة**، مجموعة مؤلفين، ترجمة توفيق سلوم، (مرجع سبق ذكره). انظر أيضاً:
Philosophisches Wörterbuch **الموسوعة الفلسفية الألمانية** (مرجع سبق ذكره).
كذلك: بيدرمان: **معجم الفلاسفة**
Bidermann, *Philosophen Lexikon, Dietz Verlag, Berlin, 1982.*

واعتمدنا أيضاً، على إشارات متفرقة بصدد روسو في: ماركس وإنجلز: **الأيديولوجيا الألمانية**، وإنجلز: **أنتي دوهرنغ**.
وتنبغي الإشارة إلى أن نصوص الترجمات العربية لروسو لا تصلح للاستخدام في أيّ مبحث يخصّ قضية الاستلاب/ الاغتراب. وهو ما ينعكس على سبيل المثال، في الترجمة العربية لكتاب فولغين **فلسفة الأنوار** =



ينطلق روسو في رسم صورة زاهية للحياة الطبيعية الأولى السابقة لظهور الملكية والقوانين والدولة.

في مدخل الخطاب يسخر روسو (تلميحاً) من صورة الإنسان الأول الواردة في المراجع المقدسة، والتي يظهر فيها متلقياً المعرفة والأخلاق جاهزة مباشرة من الخالق. الإنسان الأول في حالة الفطرة يمرّ بحركة تطور، فأولاً، هو كائن حيواني يحكمه حسب روسو مبدآن: غريزة البقاء والرأفة. هذان المبدآن يسبقان ظهور العقل وهما منبع قوانين الحق الطبيعي الملائمة لتكوين الإنسان، أي لجوهره الإنساني المعرّض لصيرورة تغير تاريخية (**خطاب في اللامساواة**).

وخلافاً لرأي الأنثروبولوجيين والاكتشافات الإثنوغرافية عن وجود القطيع البشري والحياة الجماعية والجماعة الملتحمة بأواصر الدم (القبائل والعشائر)، خلافاً لذلك كله يرى روسو، في نظرة تأملية (خالية من أي معطى تجريبي) أن الإنسان الأول غير اجتماعي، أي يعيش في عزلة عن أقرانه.

ومن الوجهة الأخلاقية، فإن هؤلاء البشر في حالة الفطرة، لا

= (الذي صدر بالمناسبة بطبعتين واحدة عن دار الطليعة، وأخرى عن دار الفارابي تحت عنوان مغاير). فكلمة «اغتراب» أو «استلاب» غائبة تماماً رغم وجود مقتبسات روسوية يفترض أنها تحمل هذا المعنى! كما ينعكس في الترجمة العربية لكتاب روسو **العقد الاجتماعي** (الناشر دار سعد- مصر).



هم صالحون ولا هم أشرار. وروسو هنا يهاجم فكرة هوبز القائلة بأن البدائي شرير وفاجر لافتقاره إلى فكرة الخير والفضيلة. في هذه الحالة تعمل غريزة البقاء كحافز للإنتاج، أما الرأفة فتعمل كحافز أخلاقي أولي: إنها الناظم للعلاقات بين البشر.

وتبدو صورة حالة الفطرة في حلة زاهية حين يعلن روسو بمهابة أن التباين أو انعدام المساواة لا وجود لهما فيها. إنها حياة استقرار وهناءة وطمأنينة وبراءة. لا مشاجرات، ولا تناقضات. والنزاعات على الأرض والإناث نادرة. فالأرض مثلاً واسعة تزيد عن حاجات البشر. جنة المساواة هذه حاضرة بسبب غياب «المجتمع والملكية والأسرة» حسب تعبيره[1].

لكن الحالة الفطرية الأولى تشهد تناقضاً بين حاجات الإنسان المتوسعة وقدراته الإنتاجية المتدنية، هذا التناقض يعبر عن «صعاب» في تأمين العيش. الحلّ: البشر يصنعون الأدوات لتأمين الغذاء. ابتداء من هذه اللحظة يغذون السير على طريق التحضر، فيأخذ التعاون بالبروز، وتظهر التزامات مشتركة. هذا الوضع يفضي إلى ظهور الأسر المستقرة، وعناصر الملكية الأولى، ويترسخ هذا الانتقال ومعه يشتد نزوع الإنسان إلى الحياة الاجتماعية.

وكما أشرنا، فإن روسو يعتقد، خلافاً للتاريخ الفعلي، أن التعاون

(1) Lexikon p.785



في الحالة الفطرية كان تصادفياً، عرضياً، ولم يتوطد إلّا بنشوء تجمعات دائمة (العشائر والمدن مثلاً).

يوصلنا روسو إلى الحياة الاجتماعية أو المجتمع المدني من بوابة الملكية الخاصة، التي يوجه لها هجاء من نار، فالملكية (ويقصد بها هنا: ملكية الأرض) هي برأيه أول أخطاء الجنس البشري.

ولا مغالاة في القول إنها تلعب في منظومته الفكرية، الدور نفسه الذي تلعبه الخطيئة الأولى في اللاهوت. إنها «خطوته (أي الإنسان) الأولى نحو الانحطاط... إن أول من **سيج أرضاً** وقال هذه ملك لي ووجد أناساً سذجاً بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله هو **المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني**» (**الخطاب**) (التشديد مني).

ابتداءً من ميلاد الملكية العقارية يعلن روسو ميلاد المجتمع المدني، وابتداء من مولد هذا الأخير، يعلن روسو تضاد الطبيعة/ الحضارة. من هنا يبرز نوعان من اللامساواة: اللامساواة الطبيعية (الفروقات الناجمة عن تباين الأفراد بالولادة وهي تباينات لا أهمية لها عنده) ثم اللامساواة الاجتماعية التي أقامها البشر، وهذه الأخيرة أسّ البلاء. إن التفاوت ينمو بشكل مطّرد مع تقدم الحضارة ويغدو «المجتمع الوليد مسرحاً لحرب ضارية» حسب تعبير روسو (**الخطاب**).

ما ميزة هذه الحرب؟ السيطرة والاستعباد من جهة الأغنياء (وهم هنا: المالكون العقاريون- أي نبلاء فرنسا الماثلون أمام ناظريه) والعنف والنهب المضاد (من جهة الفقراء المحرومين من الأرض).



هذه الحرب تزعزع الملكية الخاصة للأرض، ولا بد من البحث عن مخرج يمنع استنفاد القوى في الاقتتال. الحل هو النزوع إلى إنشاء سلطة عليا تحفظ «الوئام الدائم» الذي اختلّ.

هنا ينشأ عند روسو، أول عقد اجتماعي، ولكن سداه، الخديعة والمكر. لكن «من شيم الإنسان التضحية بسعادة فعلية على مذبح سلام وهميّ». (**خطاب في أصل اللامساواة**).

نلحظ هنا أن حرب الجميع ضد الجميع سمة مميزة للمجتمع الحديث عند روسو، وليس للحالة الطبيعية كما عند هوبز. وأن العقد الاجتماعي هو نتيجة لظهور الملكية العقارية. وما جوهر العقد الاجتماعي إلّا «سلطة عامة وقوانين» تقطر خديعة لأن هدفها حماية الأغنياء. وسنرى لاحقاً، أن نظرة روسو إلى العقد الاجتماعي ستتغير. فهو ليس بنية مستقرة حسب رأي روسو في **خطاب في أصل اللامساواة**.

ويبدو عند إمعان النظر في الجانب الذاتي من العقد الاجتماعي، في هذا الطور، أنه يرتكز على اتفاق إرادات بشرية (رغم إرجاع ذلك إلى أساس اجتماعي هو الملكية العقارية)، وبالطبع يمكننا القول إنه ما دامت الإرادة البشرية قابلة للاختيار في كل لحظة، فإن هناك إمكانية لنقض العقد الاجتماعي سواء على يد المفوّضين بتمثيله كإرادة عامة (أي الحكام) أو على يد المفوِّضين (الشعب). من هنا إمكان ضياع الحرية، استلابها طوعاً أي اغترابها، الانفصال عنها طوعاً مقابل نيل الطمأنينة، أو استلابها، أي اغترابها قسراً بنشوء الاستبداد.



إن حركة اللامساواة تمرّ عند روسو بثلاثة أطوار حسب تقدير فولغين:

١- ظهور الملكية العقارية وتوطدها.

٢- تأسيس السلطة العليا بموجب عقد اجتماعي.

٣- نقض العقد الاجتماعي والانتقال إلى العسف والعبودية، أي الملكية المطلقة التي تشكل الحد الأقصى لـ«اللامساواة». ذلك أن «الاستبداد تحريف العقد الاجتماعي». (فولغين ٢٠٤).

لكن هناك إمكانية لاستعادة المساواة على مستوى أعلى، على أساس العقد الاجتماعي، وهذا يعني أن هناك حالة لا تحتاج إلى عقد اجتماعي، حالة من الاندماج الكامل بالحرية، ثم نشوء حالة تفرض الانفصال عن الحرية إلى المجتمع، وهو اغتراب قسري عن الحرية، أي استلاب الحرية، أي الاستبداد، ثم عودة إلى الالتحام بالحرية عن طريق الانفصال الطوعي عنها وتحويلها إلى إرادة عامة. الاستلاب/ الاغتراب هنا طوعي، كما أشرنا، وينطوي على لحظتين: خسارة وكسب في آن.

ويعتقد جورج بيدرمان[1]، مثل فولغين، أن حركة التاريخ عند روسو تتلخص في الانطلاق من المساواة، والمرور بـ«نفي المساواة»، ثم استعادة المساواة على مستوى أعلى في العقد الاجتماعي. لكن

---

(1) Lexikon p.785



يبدو لي أن هذه الصيغة تخصّ جدل هيغل المقبل بعد قرن من ذلك، وهذا إسقاط هيغلي ـ ماركسي على بنية تفكير روسو، الذي كان يرى أن البشرية تمرّ بمراحل طفولة وشباب وشيخوخة، وأن لا علاج سوى إبطاء الشيخوخة. وهذه نظرة بايولوجية-ارتقائية تشاؤمية، وليست جدلية-تطورية متفائلة، وهو ما تتميز به نظرة التيار الرومنسي، وهي ليست هيغلية بأيّ حال[1]. فإن حركة النشوء والنقض والاستعادة أو التفسخ على مستوى أعلى تتضمن حركة استلاب (أو اغتراب) الجوهر الإنساني، هذا الجوهر الذي يتميز عند روسو بطبيعة تاريخية متغيرة، متطورة، خلافاً لمفهوم الجوهر الإنساني «الثابت» في منظومات فلسفية أخرى (عند هوبز مثلاً).

ولو تابعنا هذه الحركة نفسها في كتاب روسو الآخر «العقد الاجتماعي» لوجدنا تعديلاً في جزئيات الصورة مع بقاء بعض الأسس الجوهرية على حالها.

إن «الإنسان ولد حراً»، كما يقول روسو في السطور الأولى من كتابه العقد الاجتماعي، ولكنه «كُبِّلَ بالأصفاد في كلّ مكان»[2].

إن الطبيعة البشرية حرّة، أما النظام الاجتماعي المقيِّد لهذه الحرية فوليد البشر لا الطبيعة. الإنسان هو تاريخ الإنسان بالطبع، فكيف تحافظ الحرية المنبثقة من طبيعة الإنسان على نفسها في المجتمع؟ لما

---

(١) انظر فولغين: ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

(٢) **العقد الاجتماعي** *(Social Contract)* ص ٤٩.



كان البشر طبائع حرة، ولما كانت الحرية لا تخضع للطبيعة، ولا للقوة، فإن الخضوع لأيّ سلطة إنما أساسه الاتفاق أي العقد.

إن حالة الخضوع لفرد تعني، عند روسو، العبودية، أو جماعة عبيد وسيد وليس مجتمعاً. فالمجتمع عنده يقتضي وجود (جسم سياسي body politic) والعقد الاجتماعي شرط ضروري لازم لكل سلطة شرعية. غياب العقد، على هذا الأساس، لا يعني غياب السلطة بل غياب الشرعية، أي وجود الاستلاب، أي الاغتراب القسري.

وبصرف النظر عن التباينات في تقويمات وأحكام كلّ من الخطاب والعقد الاجتماعي، فإن مفهوم العقد الاجتماعي بحضوره أو بغيابه، لا يشكل من حيث الجوهر، إلّا استلاباً للحرية الطبيعية. ففي حالة الغياب ثمة استلاب وفي حالة الحضور ثمة استلاب طوعي (أي اغتراب) رغم وجود الضرورة في الحالتين، الأولى ضرورة الرضوخ للعسف الخارجي، والثانية ضرورة الحفاظ على المجتمع. والحالة الأخيرة من الاستلاب الطوعي تنطوي على استعادة الحرية الطبيعية في شكل جديد هو «الحرية المدنية»، والمساواة الضائعة تستعاد في شكل مساواة أمام القانون، ذلك أن الانصياع للقانون الذي ألزمنا به أنفسنا هو حرية.

قد يبدو المجتمع المدني في كتاب العقد الاجتماعي بمنزلة جنّة، بمنزلة المخرج لتفادي هلاك البشرية، ما دام الإنسان في الحالة الفطرية، يواجه وسطه المعادي بقواه الفردية الضئيلة. بيد أن الحال ليس كذلك،



فالشروط الجديدة (المجتمع المدني) كثيراً ما تنزل بالإنسان إلى درك أسفل من الذي خرج منه. والمطلوب إعادة بناء المجتمع على أسس معافاة بخلق نوع من الشراكة يسخّر القوة المشتركة للدفاع عن شخص كل شريك وممتلكاته، شراكة لا ينصاع فيها كلّ شريك على الرغم من تحوله إلى واحد من كل إلا لمشيئته بالذات، فيبقى من ثم حرّاً كما في السابق.

إن الحرية الفردية تُستلب طوعاً، كيما تُستعاد على مستوى عام. وبهذا تكتسب الحرية الفردية، هنا وجوداً عاماً خارجياً بالنسبة إلى كل فرد مأخوذاً على حدة. بيد أن هذا الوجود الخارجي للحرية ليس إلّا انعكاساً لما هو داخلي في كل فرد. هذا هو فحوى الاستلاب الطوعي للحرية الفردية الطبيعية، وكسب الحرية المدنية، الاجتماعية، أي محتوى التخلي (الاغتراب = الاستلاب الطوعي) عن الحرية الطبيعية إلى «الإرادة العامة» (وهي هنا: سيادة الشعب) الممثلة للحرية المدنية وفقاً للعقد الاجتماعي.

ونلاحظ أن الانفصال والتخلي (الاغتراب الطوعي alienation) عن الحرية عند روسو يفترق افتراقاً حاداً عن نظرة هوبز الذي تحدث عن وضع الحرية (أو السيادة) تحت تصرف «العاهل» (الملك أو هيئة الحكم).

الاغتراب الطوعي (التخلي) عن السيادة عند روسو يتم لمصلحة



الجماعة، وهي معمدة باسم «الإرادة العامة» أو «سيادة الشعب». أما عند هوبز فلمصلحة «العاهل» the sovereign الفرد أو الهيئة[1].

الاستلاب أي الاغتراب القسري يكتسي في لغة روسو ثوباً سياسياً: الاستبداد، والعبودية، إلخ، أما الاستلاب الطوعي أي الاغتراب (نقل السيادة إلى الجماعة)، فيعمده بأسماء كثيرة: تضحية، تنازل، تخلّ، الخ.

ويلاحظ شاخت (Schacht) أن روسو يستخدم إلى جانب مفردة aliener (الانفصال عن، الاغتراب عن، نقل الحق إلى) مفردة أخرى هي: renouncer أي المفردة نفسها التي ترد في **لوياثان** هوبز لوصف العلاقة بين الفرد وحريته، وبين الفرد والسلطة، وهي مفردة renounce وتعني: ينبذ، يتخلى عن.

ومما له مغزاه أن روسو يشرح معنى مفردة alienation بقوله: «إن تغرّب يعني أن تعطي أو أن تبيع»[2].

ونلحظ من جديد الثنوية الملاصقة لتعبير: الألينة (alienation) ثنوية الاقتصادي والسياسي: البيع في الميدان الاقتصادي يفترض ملكية الشيء والانفصال عنه كفعل إرادي وإعطاءه إلى آخر لقاء معادل. والإعطاء في ميدان العلاقات السياسية هو التنازل عن الحرية الطبيعية، وهي ملكية حاملها، مقابل نيل الحرية المدنية.

---

(١) **العقد الاجتماعي** *(Social Contract)* ص ٧٢ وما يليها.

(٢) شاخت، ١٩٧٢، ص ١٠ـ١١.



لقد أفضنا في الحديث عن الألينة (الاستلاب أو الاغتراب بشكليه الطوعي والقسري) في ميدان العلاقات السياسية عند روسو وينبغي الآن الالتفات إلى الألينة في الميدان الاقتصادي كما يراها روسو.

على حين أن غروتيوس وهوبز ولوك استخدموا الألينة الاقتصادية (نقل ملكية الشيء، الانفصال عن ملكية شيء) كصورة قابلة للتكرار في الميدان السياسي معتبرين الألينة السياسية نظيراً أو يماثل الألينة الاقتصادية، فإن روسو يرى أن الألينة في الميدان السياسي هي ثمرة لنشوء الألينة في الميدان الاقتصادي (علاقات الملكية). بمعنى وجود علاقة سببية تفعل فعلها من الأولى إلى الثانية. زدْ على ذلك أن روسو لا يرى أن هناك تماثلاً أو تناظراً بين الاثنتين (الاقتصادية والسياسية) عدا التناظر اللغوي. على العكس، نراه يقيم تمايزاً صارماً بين الألينة في الميدان الاقتصادي والألينة في الميدان السياسي.

إن الإنسان كما نعلم (المنتج المالك) يتصرف حقاً في أشياء. إنها مواضيع خارجية بلا إرادة. وبوسع الإنسان أن ينقل جزءاً منها، ينفصل عنها، يتخلى عنها، يتنازل عنها إلى إنسان آخر بفعل إرادته. إنه مالك للأشياء، وهو بالتالي سيدها، وهو حرّ في التخلي بفعل إرادته عما يملك (الاستلاب الطوعي أي الاغتراب). ويبدو فعل الاستلاب الطوعي (الاغتراب، أو الانفصال، التخلي) هذا توكيداً للحرية أكثر منه نفياً لها (ولو في الشكل لا أكثر في ظل شروط معينة وبطبقات اجتماعية



معينة)، أما فعل نزع الملكية بالقوة (المصادرة) فهو انفصال، استلاب، أو اغتراب قسري.

إن نقل الملكية (الاغتراب عنها) في الميدان الاقتصادي يجد تعويضاً ما، أن يتلقى المتخلي معادلاً (نقودًا، سلعاً عينية، خدمات، الخ) إذا كان ثمة تبادل للمتعادلات، أو يتلقى تعويضاً جزئياً إذا كان التبادل يجري بين لا ـ متعادلات (كما هي الحال في التبادل بين رأس المال والعمل الحي حسب ماركس).

ويهاجم روسو في (**الخطاب**)[1] فكرة التماثل بين الألينة الاقتصادية والألينة السياسية، أي بين نقل الملكية (الانفصال عنها) ونقل الحرية أو السيادة إلى آخر، فيقول: «من المشكوك فيه أن للإنسان الحق في الاغتراب عن حريته» أو الحق في أن «ينفصل divest عن حريته لمصلحة إنسان آخر» مهما كان التعويض المقابل، لأنه «ما من سلع دنيوية يمكن أن تعوضه عنها» (عن الحرية)[2].

يرى روسو إمكان نقل الملكية إلى آخر، الاغتراب عنها، أما الحرية فلا، لأن ذلك يؤدي إلى الانحطاط. وعلى هذا لا يوجد بنظره تماثل بين ميدان الملكية (العلاقات الاقتصادية) وميدان السيادة (العلاقات السياسية).

---

(١) *Discours* **خطاب في أصل الملكية واللامساواة**، القسم الثاني ص ١٠٩ ولاحقاً.

(٢) المرجع نفسه.



بيد أن الفصل بين الميدانين يحتاج إلى معاينة أدق. فهو ليس بهذه البساطة، إن الفصل ممكن نظرياً بين مجال بحث علاقة الإنسان بالأشياء (الملكية) وعلاقته بحريته (السيادة) لكنه غير ممكن في الواقع العملي، حيث إن هناك ترابطاً عضوياً وتشابكاً سببياً بين المجالين، وهو ما نجده في أعمال روسو من تعليل لظهور العقد الاجتماعي كعاقبة لظهور الملكية (ملكية الأرض)، وإمكان نقض هذا العقد أو استرجاعه استناداً إلى أشكال محددة من التملك.

دعونا نعاين هذا الترابط بين الميدانين كما يراهما روسو في تطورهما التاريخي.

رأينا أن روسو لا يعتبر الملكية ظاهرة تنتمي إلى الحالة الفطرية. فظهورها هو لحظة نفي هذه الحالة الطبيعية وانتقال إلى الحالة المدنية. وهو يعدها شؤماً باعتبارها أساس نقض المساواة.

إن اللامساواة تؤدي بنظره إلى موت البعض تخمة وموت البعض جوعاً، وبعض مقاطع من (**الخطاب**) يجعل التفاوت في الثروة أساساً لكي يرفع الاستبداد رأسه القبيح ويفترس كل ما هو صالح وسليم.

إن العمارة الفكرية الروسوية تربط بين شكل الحكم السياسي وشكل التملّك على النحو التالي:

فرد يملك كل شيء = ملكية مطلقة.

مجموعة صغيرة تملك الكثير = حكم أرستقراطي.

الكل يملك = ديمقراطية.



هذه الصيغة هي تكرار لتصنيف أرسطو لأشكال الحكم السياسي[1]. لكن التباين الكمّي في التملّك عند روسو يفضي إلى تباين نوعي في الحكم السياسي، من هنا حرص روسو على مجابهة تراكم الثروة والحدّ من الفقر من دون إلغاء الملكية الخاصة، ابتغاء إقامة مجتمع العقد الاجتماعي.

وفي مخططاته الرومنسية لتحقيق ذلك يدعو إلى صيانة حدّ وسطي من الملكية الخاصة (هذا رأي أرسطو أصلاً): الحدّ من تراكم الثروة والحدّ من تراكم الفقر. ويقول ما نصه: «لا يتعين السماح لأيّ مواطن بأن يكون على سعة من الثراء بحيث يشتري إنساناً آخر». (هذا المنع يمكن أن يشمل **قوة العمل**، ويبني صلة قرابة مع اشتراكية فورييه وسان سيمون). «ولا أن يكون على حدّ من الفقر بحيث يضطر إلى **بيع نفسه**»[2]. (التشديد مني).

إن التملّك (الملكية) الذي يتعرض للاستلاب عند نقل الحقوق يحتل عند روسو موقعاً أهم من الاستلاب أو الاغتراب عن الحرية،

---

(١) انظر أرسطو: في السياسة, Aristotle, *Politics*, Penguin,1962 Book III, Section 8 p.173..

(٢) Lexikon، ص ٧٨٦، ابتكر روسو لهذه الغاية تدابير منها: الضريبة التصاعدية على الثروات والكماليات، ومنها: تنظيم الإرث لدعم المساواة، وتوجيه الصناعة لسدّ الحاجات، وقد وضع حداً أعلى للملكية العقارية، كل ذلك على أساس تدخل كثيف للدولة في الحياة الاقتصادية. وهو ما طبقه الجناح الراديكالي (اليعاقبة ـ روبسبير) في الثورة الفرنسية.



في بعض الجوانب (عند غياب التملك) فيما يحتل استلاب الحرية (عند حضور التملك) موقعاً أهم من استلاب الملكية. في هذا الضوء نفهم تعليقات روسو من أن الملكية أهم من الحرية، طالما هي أساس الحرية (هذه أطروحة لوك)، أو أن استلاب/ اغتراب الحرية لا تعادله أية بضاعة دنيوية! ذلك لأنه كان يرى إلى تفاعل التملّك والحرية في قلب المجتمعات التاريخية التي عاينها بنظرة ثاقبة.

هناك حقل ثالث لحركة الاستلاب/ الاغتراب إضافة إلى حقلي الحرية المدنية والتملّك، نعني بذلك حركة الحضارة بمجملها، أي حركة النشاط الإنساني في التاريخ. ونجد ذلك في نقده الحضارة. إن هجاء روسو للحضارة (المدنية) لا يحتاج إلى برهان. زبدته التشديد على الطابع المتناقض للتقدم. فهناك من جهة «إنجازات جبارة» حققها البشر في العلوم والفنون، على امتداد رحلة سيطرة الإنسان على الطبيعة لجني ثمارها والخروج من عالم الضرورة، لكن الثمار حسب روسو مرّة تماماً:

- الإنسان كان حراً وغدا تابعاً (الإنسان بالمطلق: الغني يحتاج إلى خدمات الفقير، والفقير إلى عون الغني).
- فساد الطبيعة البشرية (سيادة الجشع، المنافسة، الحقد، صراع المصالح عوضاً عن الرأفة وحب البقاء البسيطين الشفافين).
- نمو اللامساواة.



- معاناة الإنسان المتحضر من الخواء العقلي، الخ (الاستلاب/ الاغتراب الروحي).
- تكدّس الناس في المدن[1].

في هجاء روسو للحضارة نلمح استلاباً/ اغتراباً جديداً (ثالثاً) هو استلاب/ اغتراب الإنسان عن نتائج التقدم الذي صنعته يداه على امتداد التاريخ (وهي فكرة نجدها عند هيغل بصفتها قانوناً يحقق نفسه ثم ينقض نفسه باستمرار). ونلمح في الهجاء نفسه استلاباً/ اغتراباً رابعاً هو استلاب الجوهر الإنساني، أي اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية. وثمة في قلب المجتمع المدني استلاب/ اغتراب خامس هو استلاب الإنسان للإنسان واغتراب الإنسان عن الإنسان.

إن نظرة روسو إلى الحضارة متشائمة، وهي ترتسم في صورة حتمية - بايولوجية وحنين رومنسي إلى الماضي [2]. والتضادات التي وضع اليد عليها، جعلت الكثير من مؤرخي الفلسفة يعتبره أول من طرح مشكلة الاستلاب/ الاغتراب في قلب المجتمع الحديث[3].

---

(١) **موجز تاريخ الفلسفة**، ص ٣٠٨-٣٠٩، وكذلك **فلسفة الأنوار**، فولغين، ص٢٠٨.

(٢) البشرية عند روسو تمرّ بأعمار ثلاثة شأن البشر: طفولة، شباب، شيخوخة، عهد الشباب راح إلى غير رجعة، ونحن في طور تحلل وانحطاط، لا علاج له سوى إبطاء الشيخوخة.

(٣) كان روسو من أوائل المبادرين إلى طرح ما يسمى بمشكلة الاستلاب/ الاغتراب، «**موجز تاريخ الفلسفة**» ص ٣٠٨.



وتلخيصاً لكل ما سبق نرى أن الاستلاب/ الاغتراب عند روسو هو:

اقتصادي- نقل حق الملكية إلى آخر، التنازل، التخلي (ممكن في حدود أن يكون متبادلاً).

سياسي- استلاب، انفصال، اغتراب الإنسان عن حريته قسراً (مرفوض) أو طوعاً (مقبول)، شرط أن يتم التخلي عن الحرية إلى جماعة على أساس العقد الاجتماعي.

اجتماعي- استلاب الإنسان للإنسان واغتراب الإنسان عن الإنسان بفعل تقسيم العمل والتخصص.

فردي- استلاب الجوهر الإنساني، أي اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية.

عام- استلاب منتجات الإنسان، أي اغترابه عن نتائج نشاطه، أو كما يسمى اغتراب الإنسان الطبيعي عن المؤسسات الاجتماعية.

لقد حلم روسو بحلّ التناقضات المولدة للاستلاب تارة بالعودة إلى الحالة الفطرية التي سخر منها معاصروه وخصوصاً فولتير، رغم إدراك روسو لاستحالة هذه العودة، وتارة بالدعوة إلى إبطاء خطى التطور، فالحضارة كما كان يراها برعب تحقق التقدم تلو الآخر، لكن ثمارها بعيدة عن متناول اليد، وتقسيم العمل يدفع الإنتاج قُدماً لكنه يحوّل المنتج الفرد إلى كِسْرةٍ من حطام إنسان، والتبعية في ظل الحضارة تتوطد بدل أن تلتغي، مفضية إلى تعميق الاستلاب /



الاغتراب بين البشر وتشديد هوة الاستلاب أو الاغتراب بين النشاط الفردي والنشاط الاجتماعي.

لقد كان روسو يدافع عن شمولية الإنسان ويدعو إليها، فهي حلمه الأثير، الذي لا يزال حلماً في عالم اليوم.




مكتبة
الفكر الجديد

V

هيغل

ديالكتيك الاستلاب الكلي

تلقّت الفلسفة الألمانية مفهوم الاستلاب/ الاغتراب وأعادت إنتاجه في ظروف انتصار الطبقة الوسطى في إنكلترا وفرنسا وتلكؤها في ألمانيا، وفي ظروف انتشار المعارف العلمية، خصوصاً فلسفة الطبيعة، والنزعات المادية الفلسفية.

لقد انتقل المفهوم إلى الفلسفة الألمانية من منابع عديدة: اللاهوت البروتستانتي، من جانب، ونظريات الحق الطبيعي الإنكليزية والفرنسية (الاستلاب، الاغتراب، الانفصال، نقل الحق، التخلي عنه إلى عاهل أو سلطة الخ) التي صيغت أواخر القرن السابع عشر وعلى امتداد الثامن عشر، من جانب آخر. كما تلقفت ألمانيا هذا المفهوم من منبع ثالث هو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (البريطاني-الفرنسي) في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الذي سعى منذ مدرسة الفيزوقراطيين الفرنسيين (مدرسة الطبيعيين) وبشكل



أعمق منذ آدم سميث، إلى اعتبار عمل الطبيعة أو العمل البشري لا الأشياء مصدر الفائض الذي يتراكم بوصفه الثروة المنتجة، العمل بوصفه الجوهر الذاتي للثروة، فيما الطبيعة تقدم المواد التي يعيد العمل خلقها في منتجات نافعة، تلبي حاجات بشرية شتى، ما يعني أن الخيرات المادية في المجتمع هي المنتوج المتشيئ (متجسد في أشياء، مواضيع) للنشاط – أي العمل –البشري، وبتوسيع هذا المفهوم يغدو المحيط الاجتماعي للبشر بما فيه من مؤسسات وصروح منتوج النشاط البشري (سواء اعتبر هذا النشاط روحياً أو مادياً أم روحياً ـ مادياً) وأن النتيجة الموضوعية الشيئية لهذا النشاط تكتسب وجوداً مستقلاً، غريباً، ومنفصلاً، عن المقاصد الأصلية لصانعيه، على شكل مؤسسات، وقوانين، ومنتجات الفن والصناعة، وإبداعات العلوم، الخ، بل إن النتيجة الموضوعية، الشيئية، قد تنتهي إلى أن تكون معادية للمقاصد الأصلية، فتغدو نوعاً من فرانكشتاين مادي أو روحي.

ونجد في هذه المعارف التي اكتشفها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، المادة الأولية التي حاولت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن تبني على أساسها تعميمات جديدة تحدد النشاط البشري (الروحي) بوصفه القوة الخالقة للتاريخ، وأن تتخذ من تشيؤ هذا النشاط في منتوجات خارجية، أي موضوعية، لحظة ضرورية ثانية من بعد الخلق، وأن تدرس الانفصال بين الغايات المنشودة والنتائج المتحققة، أي الاستلاب أو الاغتراب الناجم عن النشاط المبدع وتشيوئه الخارجي.



وعلى هذا فإن مفهوم الألينة، بمعناه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتاريخي العام، دخل بكامل مداه إلى العقل الفلسفي الكلاسيكي الألماني، وخصوصاً بعد انتصار الثورة الفرنسية التي اعتبرها الكثير من الألمان بمن فيهم هيغل أحد تجليات العقل في التاريخ. لكن البعد الأصلي، الاستلاب اللاهوتي، سيعود بقوة.

رائد دراسة موضوعة الاستلاب/ الاغتراب، هو الفيلسوف الألماني غيورغ فيلهلم فريدريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، الأب الروحي للمثالية المعاصرة، والديالكتيك، ثم، على نحو غير مباشر، الأب الروحي لمؤسسي المدرسة المادية الحديثة أيضاً، ممثلة بفويرباخ وماركس.

حين تناول هيغل موضوعة الاستلاب/ الاغتراب، ورث كل تشعبات المفهوم الناجمة عن أرومته الدينية (اللوثرية)، ومعالجات جان جاك روسو الذي كان أثيراً عند هيغل، فضلا عن إرث فلاسفة الحق الطبيعي، وخصوصاً التجريبيين الإنكليز. لكن مفهوم الألينة الموحَّد بجسد مفردة واحدة ولكن متعدد الدلالات، اكتسب في الألمانية، بسبب من تعدد ظلاله، ثلاث مفردات، ثلاثة تعابير، الشقّ الأول: نقل الحقوق، نقل الملكية، التخلي، يعادله في الألمانية Veräusserung والشقّ الثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، ويعادله تعبير: Entfremdung، أما ظلّ المعنى المرادف للانسلاخ، أو الاستلاب



فيجد التعبير عنه في مفردة ثالثة هي: انسلاب (Entäusserung) وإن كانت لهذه المفردة خصوصية هيغلية (وفيختية أيضاً) تتضح في مجرى البحث[1].

إن مفهوم الاستلاب/ الاغتراب (Entfremdung) هو جزء من حركة الظاهرات في الزمان، جزء من تطورها الباطني (التناقض) وانشطارها أضداداً، ثم وحدة الأضداد. ولما كانت حركة الظاهرات شاملة وكان الاستلاب/ الاغتراب جزءاً جوهرياً منها، فإن المفهوم يحتل مكانته عند هيغل في نطاق فلسفة هيغل التي تشكل منظومة متكاملة تشبه الدائرة، التي تحتوي بدورها دوائر منفصلة- متصلة.

وينبغي رسم حركة المنظومة الفلسفية وتعيين لحظاتها المترابطة، علماً أنها حركة مقولات ومفاهيم تقابل كل حركة فعلية في التاريخ أو المجتمع أو الوعي الفلسفي، وكل نقلة هي لحظة (Moment)، أي هي عنصر من عناصر الحركة، عند ذاك يمكن استجلاء موقع الاستلاب/ الاغتراب في عموم المنظومة الفلسفية، على مستويين: تجريدي وملموس.

فلسفة هيغل، كما قال فويرباخ، دائرية، بدايتها في نهايتها ونهايتها

---

(١) إن الثنائية أو الثلاثية في الألمانية غالباً ما تلغى في الترجمات الإنكليزية القديمة للنصوص الألمانية، التي تعطي كلمة واحدة أحياناً هي alienation. أو تعطي معادلات جديدة: estrangement, distanciation, separation أما في العربية فإن الثلاثي الألماني يفقد ملامحه في أغلب الأحيان، وقد أتينا على ذكر بعضها في الملحق اللغوي.



في بداياتها. إنها تبدأ بالفكرة أو الروح وتنتهي بالفكرة أو الروح المطلق. والـروح عند هيغل، كما هو معروف هو الخالق للعالم. والعالم هو منتوجها المنسلب أو المتخارج عنها. إن سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وتاريخهما، إنما هي انسلابات للروح، أو تخارجات عنها.

الانسلاب[1] (Entäusserung) أي خروج الظاهرة (الطبيعة،

---

(١) رغم أن لكلمة Entäusserung دلالات عديدة كما أشرنا، أي: انسلاخ، استلاب، انفصال الخ، فإن استخدامها الهيغلي في السياق الذي نتحدث فيه، يتحدد بمعنى: الانسلاب، وانسلب في العربية تعني «أسرع في سيره حتى كأنه خرج من جلده(لسان العرب) انظر : ابن منظور الافريقي المصري، **لسان العرب**، بيروت، الجزء الثاني، ٢٠٠٥ ص ١٨٥٩.

لذلك أجد كلمة الانسلاب قريبة من معنى قيام الفكرة بخلق نفسها في الآخر، أي خروج الآخر من جوفها هي، وينبغي تمييز فعل الانسلاب هذا كفعل خلق أو توالد ذاتي، من الاستلاب الذي يعني النزع أو الفصل القسري. والاستلاب في العربية مشتق من الفعل سلب الذي يحمل معاني كثيرة منها : ١ ـ انتزع (شيئاً) من غيره قسراً ٢ ـ اختلس ٣ـ قشر ٤ ـ جرّد.. في المعنى الأول (الانسلاب، أي الخلق الذاتي) نجد بعض الترجمات العربية تستخدم تعبير: الانسلاخ، أو الانخلاع، وفي المعنى الثاني نجد مقابلات مثل: استلاب، اغتراب، في **فينومينولوجيا الروح** يستخدم هيغل تعبيري: Entfremdung أو Entäusserung بمعنى الخلق الذاتي والاستلاب/ الاغتراب على التوالي، وهما متلازمان يتوسطهما التشيؤ أو التجسد في موضوع. أما في **فلسفة الحقّ** فيستخدم Veräusserung (نقل الملكية، التخلي= البيع في التعاقد) وEntäusserung بمعنى الاستلاب (ضياع الجوهر الإنساني) أو التخلي الكامل حسب تفسيرات معقولة (شاخت، ميساروش).



المجتمع، الفكر) من الروح، وانبثاقها من الروح كفعل توالد ذاتي تقوم به الروح نفسها، هو واحد من المفاهيم المهمة التي يتعين الإمساك بها للإمساك بالاستلاب/ الاغتراب.

الدائرة الكبرى الأولى:

حركة الفكرة تبدأ عند هيغل هكذا: الفكرة تبدأ من الوجود المحض ثم تمرّ بعملية دياليكتيكية، أي تناقضية، مستمرة. إنها تمرّ بسلسلة تحولات من الوجود إلى العدم بتوسط الصيرورة. الخ حتى تصل إلى قمة تطورها، فتصير فكرة مطلقة (**علم المنطق**، و**الموسوعة**، تغطيان هذه الدائرة).

الدائرة الكبرى الثانية:

الفكرة المطلقة تتحول إلى طبيعة، أي تتحول إلى ضدها تصير «لا عقل»، أي إن الطبيعة تنسلب من الفكرة المطلقة، تنبثق من عملية الخلق الداخلية التي تقوم بها الفكرة المطلقة، التي هي مقولة من مقولات الروح (**فلسفة الطبيعة** تغطي هذه الدائرة).

لكن الفكرة المطلقة إذ تحولت إلى ضدها في الطبيعة، إنما أصبحت غريبة عن ذاتها أصبحت: لا فكر، لا عقل. عملية الانسلاب (وهي هنا خلق ذاتي وانفصال، تثنية) تؤدي إلى الاغتراب (Entfremdung) أي فقدان الوحدة.



الدائرة الكبرى الثالثة:

لكن الفكرة المطلقة تعود إلى الاتحاد بالطبيعة فترفع aufheben الاغتراب أي تزيله، تنفيه، وهذا النفي غني، لأنه يحقق وحدة أعلى تجمع الاثنين، تجمع الطبيعة والروح، إنه إزالة وصيانة في الوقت نفسه.

هذا الاتحاد بين الفكرة والطبيعة (اللافكرة) يتجسد في الإنسان: الروح الذاتي. لكن الروح الذاتي ينشطر (انسلاب جديد) مولداً الحق، الأخلاق، الدولة، أي مولداً الروح الموضوعي. **(فلسفة الحق)**

إن الروح الذاتي الذي انسلب إلى الآخر، إلى الروح الموضوعي، يعيش بعد هذا الانسلاب، في حالة اغتراب. ويتمّ رفع Aufhebung هذا الاغتراب أي يتمّ نفيه نفياً ملموساً بوحدة جديدة تجمع الروح الذاتي والروح الموضوعي.

هذه الوحدة تتحقق عبر سلسلة من الانسلابات والاغترابات في كل حقل، أي في حقل الروح الموضوعي وتتجسد أخيراً، في الروح المطلق (من الفن إلى الدين إلى الفلسفة). وهنا تعود الفكرة إلى نفسها بعد أن اجتازت سلسلة من مراحل تطورها وقد اغتنت وحققت وعيها لذاتها بذاتها.

(هذه الدائرة تغطيها **فلسفة الحق**[1]،**فلسفة الروح، فلسفة الدين، علم الجمال، تاريخ الفلسفة، فلسفة التاريخ**).

(1) Hegel, *Philosophy of Right, trans. By, T.M. Knox, Oxford University Press, 1967.*



إن الفكرة في بدء السلسلة لم يكن لها سوى وجود محض بمعنى أنها لم تتجلَّ بعد، في حين إنَّ غاية العالم، هيغلياً، هي التجلي الذاتي للفكر، للروح، للعقل[1].

---

(١) انظر: هيغل: **علم المنطق** *Wissenschaft der Logik, Suhrkamp, I, II*، وكذلك هيغل: **موسوعة العلوم الفلسفية** وتعرف اختصاراً بـ: **الموسوعة** *Enzyklopadie der Philosophisces Wissenschaften, I_II*؛ وكذلك هيغل: **فينومينولوجيا الروح** *Phanomenologie des Geists*؛ أما أفضل مرجع عربي، رغم نواقصه، فهو: ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المجلد الثاني، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص ٩. هناك ترجمة أخرى لكتاب: **الفينومينولوجيا**،عن الألمانية نشرتها المنظمة العربية للترجمة- بيروت، يصعب تقبلها، لما فيها من اشتطاط غير مبرر باصطناع أو نحت مفاهيم جديدة بالعربية لمقولات معروفة ومتداولة، فضلاً عن أغلاط جلية في ترجمة مقولات معروفة. فضلاً عن ذلك هناك **محاضرات في فلسفة التاريخ** *Vorlesung Über die Philosophie der Geschichte*، وكذلك: **محاضرات في فلسفة الدين**، مجلدان. *Vorlesungun Über die Philosophie der Religion* I.II.
محاضرات في تاريخ الفلسفة، ثلاثة مجلدات *Geschichte der Philosophie... Vorlesungun Über*
ومحاضرات في علم الجمال – ثلاثة مجلدات *Vorlesungen Über die Ästhetik*
علماً أن المحاضرات لا تندرج في كتابات هيغل بل في إرثه. نقصد أن كلّ محاضرات هيغل هي بالأصل شفاهية تعتمد نصوص اختزال سجلها تلامذته لمحاضراته الجامعية. أما بقية أعماله فهي نصوص وضعها بنفسه.
لعل أنسب مجموعة عربية لهيغل، هي السلسلة التي نقلها د. إمام عبدالفتاح إمام، الصادرة عن دار التنوير، بيروت، وتضمّ بعض مؤلفات هيغل المباشرة، =



ولعل نظرة على دوائر فلسفة هيغل، وهي ثلاثية دائماً، توضح لنا ما سبق قوله:

I	II	III
المنطق	فلسفة الطبيعة	فلسفة الروح
الفكرة في ذاتها	الفكرة في الآخر	وحدة الفكرة والطبيعة
القضية/ الأطروحة	الضد / أو النقيض	مركب وحدة الاثنين/ أو الجميعة

Thesis	antithesis	Synthesis

المنطق	الطبيعة	الروح
١ ـ مقولات الوجود Sein (الإدراك الحسّي)	١ ـ الميكانيكا (الأجرام السماوية)	١ ـ الروح الذاتي (أنثروبولوجيا، فينومينيولوجيا، سيكولوجيا)
٢ ـ مقولات الماهية Wesen (العلم)	٢ ـ الفيزياء (كائنات فردية غير عضوية)	٢ ـ الروح الموضوعي (الحق، الأخلاق، الدولة)

= أو تلخيصات وشروح ولتر ستيس (الصادرة أصلاً بالإنكليزية). وقد أفدنا منها للمقارنة والاقتباس أحياناً، لفتح مجال أوسع لقارئ العربية.



٣ ـ المفهوم Begriff (إلى الفكرة الشاملة مقولات الفلسفة)	٣ـالعضويات (نبات، حيوان، إنسان)	٣ـالروح المطلق (الفن، الدين، الفلسفة)
الحركة من: (الفكرة إلى الفكرة المطلقة)	الحركة من الفكرة المطلقة إلى:ـ الروح الذاتي (الإنسان)	الحركة من: الروح الذاتي – إلى الروح الموضوعي وإلى الروح المطلق

نعود إلى رسم الحركة:

١ – المنطق (الدائرة الكبرى الأولى)

عموماً: الفكرة ← المفهوم المطلق (الفكرة المطلقة)

تفصيل: وجود ← رفع ← عدم ← رفع

صيرورة ← رفع ← الكيف ← رفع ← الكم

← رفع ← المقياس ← رفع ← الماهية ← رفع

← الظاهر ← رفع ← الوجود بالفعل ← رفع ←

المفهوم ← رفع ← الموضوعية ← رفع ← الفكرة المطلقة[1].

(1) K. Marx, *Ökonomisch_ Philosophische Manuskripte von Jahre* 1844, Leipzig, 1988, S.200.

ماركس: **المخطوطات الاقتصادية–الفلسفية** ص ٢٠٠، أيضاً الطبعة الإنجليزية لدار التقدم، (الطبعة السابعة ١٩٨٢) يرد المقتبس على الصفحة ١٤١. يترك ماركس مقولات «الوجود» «العدم»، و«الصيرورة» منطلقاً من



٢- الطبيعة: الفكرة المطلقة ←—— انسلاب الفكرة المطلقة ←—— الطبيعة ←—— اغتراب ←—— رفع الاغتراب ←—— وحدة الفكرة المطلقة والطبيعة ←—— الروح الذاتي (الإنسان)[١].

٣- فلسفة الروح: (الدائرة الكبرى الثالثة)

الحركة العامة:

الروح الذاتي ←—— انسلاب الروح الذاتي ←—— اغتراب ←—— الروح الموضوعي ←—— وحدة الروح الذاتي والروح الموضوعي ←—— رفع الاغتراب ←—— الروح المطلق[٢].

الحركة الفرعية في دائرة الروح الموضوعي:

الحق الخاص ←—— رفع ←—— الأخلاق ←—— رفع ←—— الأسرة ←—— رفع ←—— المجتمع المدني ←—— رفع ←—— الدولة ←—— رفع ←—— التاريخ العالمي.

= مقولة «الكيف» في منطق هيغل، ولربما على سبيل الاختصار، أو لخطأ طباعي، أو أسباب أخرى.

(١) **الموسوعة،** *(Enzyklopadie)* ج٢.. انظر نقد ماركس في **المخطوطات الاقتصادية الفلسفية** ١٨٤٤، ص ٢٠٠ (الطبعة الألمانية) وص ١٤١ (الإنجليزية).

(٢) هيغل **الموسوعة،** *(Enzyklopadie)* ج٣ نفسه. حركة الروح كما رأينا من الجدول تتألف من ثلاث دوائر، هي دائرة الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق. إن **فلسفة الحق** تغطي الدائرة الثانية: الروح الموضوعي أي تغطي حركة انسلاب، وتشيؤ (تجسد موضوعي) واغتراب ورفع اغتراب الروح الموضوعي، و**الفينومينولوجيا** تغطي دائرة الروح المطلق، فتبدأ بالوعي وتختتم بالمعرفة المطلقة. *Phanomenologie des Geistes*, Reclam 1987.



الحركة في دائرة الروح المطلق:

الفن ⟵ اغتراب ⟵ رفع الاغتراب ⟵ الدين ⟵ اغتراب ⟵ رفع الاغتراب ⟵ المعرفة المطلقة (الفلسفة) وحدة الذات والموضوع، تحقق الروح المطلق، الرفع الأخير للاغتراب بالانتقال من التمثل بالصور (الدين) إلى وعي الروح المطلق لذاته في الفلسفة.

(لقد أغفلنا في هذا المخطط التبسيطي تفاصيل دائرة الروح الذاتي. إن حركة التطور، الحركة الذاتية للفكرة، وللروح، تتخذ شكل مثلثات مغلقة ومفتوحة في آن).

ويجد المرء عادة في المثلث الهيغلي الشهير: الأطروحة ⟵ النقيض ⟵ المركب.

أو يجد معادلها المنطقي بالصيغة التالية:

الكلي ⟵ الجزئي ⟵ وحدة الكلي والجزئي ⟵ المفرد ⟵ وحدة الجزئي والمفرد ⟵ الكلي.

وهذا نجده في حركة المذهب الهيغلي بأسره (علم المنطق، فلسفة، الطبيعة، فلسفة الروح): الفكرة (الجنس المجرد) ⟵ الطبيعة (الفصل ⟵ أو لحظة الجزئي) ⟵ العقل المتعين (الإنسان) (النوع ـ لحظة المفرد)⟵ العقل المطلق (الجنس الأعلى)[1].

(١) ولتر سيتس، **المنطق وفلسفة الطبيعة**، المرجع نفسه ص ١٠٢، الفقرة ١٢٧ عن علاقة الجنس بالفصل بالنوع، ومواضع أخرى.



VI
المفهوم في التجريد المنطقي العام

الاستلاب/ الاغتراب في المنظومة الهيغلية، كما أشرنا في الصفحات السابقة، هو لحظة ديناميكية، نتيجة وسبب، فهو نتيجة للانسلاب (Entäusserung)، أي النشاط الخالق الذي تقوم به الروح إذ تجسد فكرتها خارج نفسها في موضوع (تشيؤ في موضوع، في آخر) وتصير بذلك غريبة أو في حالة استلاب/ اغتراب عن نفسها، مما يستفزّ أو يحثّ على رفع الاستلاب/ الاغتراب، نقضه، إلغائه، تجاوزه، نفيه.

ويعبّر هيغل، بلغة تجريدية، عن حالة الاستلاب/ الاغتراب بتحليل:

(١) تشيؤ النشاط الروحي (تجسده في شيء، أي موضوع)؛

(٢) تحول الموضوع إلى آخر؛

(٣) فقدان الطابع الكلي (في الجزئية، في المفرد) (٤) الانسلاب.

إذن: الانسلاب، التشيؤ في موضوع Vergegenstälichung، التحول إلى آخر، التخارج Veräusserlichkeit، فقدان الوحدة، التثنية، فقدان الطابع الكلي، لحظة الجزئية، هذه الكوكبة من المفاهيم تعبر



عن علّة الاغتراب/ الاستلاب، أو العلاقة المفضية إلى الاغتراب/ الاستلاب، أو إلى حالة الاغتراب/ الاستلاب.

وعليه، فإن النفي المجرد للاستلاب/ الاغتراب، يتمّ باستعادة الوحدة، بتجاوز الثنوية (ثنوية الذات والموضوع)، استعادة الطابع الكلي، تجاوز لحظة الجزئية، تجاوز الموضوع، إلغاء التخارج، الاتحاد بالآخر (آخر الروح)[١]، الخ. هذا الطابع المجرد للاستلاب/ الاغتراب ورفعه، بات عرضة لنقد عنيف من جانب فويرباخ وماركس الشاب[٢].

فهيغل غرق في «الاغتراب المحض، أي بالفكر الفلسفي المجرد» ذلك لأن الأشكال المختلفة «للاغتراب ليست سوى أشكال مختلفة للوعي والوعي الذاتي»[٣]. وهيغل يفهم «رفع الاغتراب على أنه رفع»

---

(١) فويرباخ (Feuerbach): **مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية**، الحوليات الفرنسية-الالمانية -تحرير آرنولد روغه *Zur Kritik der Hegleschen Philosophie* يهاجم فويرباخ مفهوم الرفع والتجاوز بوصفه التهاماً للآخر، وليس اتحاداً للنقائض برغم بناء وحدة أعلى. وهو يصف منهج هيغل بأنه «استبداد الزمان» وليس «تسامح المكان». المزيد عن ذلك في الفصل المكرس لفكر فويرباخ.

(٢) انظر: **المخطوطات الفلسفية- الاقتصادية**، ١٨٤٤.

(3) J.Zeleni, *The Logic of Marx*, Oxford, 1980, chapter 12, *"the Critigue of Hegel in the Paris Munuscripts"* p.118-133.

زلني: **منطق ماركس**. (باللغة التشيكية يكتب اسم البروفسور يندريش زلني، على النحو التالي: Jindřich Zelený).



(نقض، تجاوز، إزالة) «للموضوعية»[١]. «إن رفع الموضوعية الغريبة، المعادية للإنسان، تختزل... إلى حركة مفهومية»، (حركة مفاهيم) «وبالتالي إلى نشاط يترك الاغتراب الموضوعي دون مس»[٢]. مقابل هذا النقد الحاد للطابع المجرد في رفع الاغتراب، في إطار التاريخ البشري، هناك تقدير كبير للفينومينولوجيا عند فويرباخ وماركس، الأول يقدر المحتوى العلمي لأعمال هيغل، ويرفض منهجه، الثاني يقدر المنهج العام، مؤكداً أن فينومينولوجيا الروح لهيغل: (أ) تفهم الإنسان الفعلي على أنه نتاج عمله الخاص؛ (ب) تدرك الخلق- الذاتي للإنسان كعملية اغتراب وتجاوز الاغتراب[٣].

إن الفكرة المطلقة الهيغلية إذ تتشيأ (تتجسد في شيء/ في موضوع) في الطبيعة، وترفع هذا التشيؤ في الروح الذاتي (الوعي الذاتي، الإنسان)، تعود إلى التشيؤ في مؤسسات ومنتجات روحية (التجسد في التاريخ)، بتوسط وعي الإنسان ونشاطه.

وفي ميدان التاريخ تحديداً يتناول هيغل كل منتجات الإنسان المادية والروحية، وهو ما تغطيه فلسفة الروح، كما أشرنا، وفلسفة الحق: الأخلاق، القانون، الأسرة، المجتمع المدني، الدولة، الدين، الفلسفة.

ولما كانت هذه الأشياء، والمؤسسات، والمفاهيم، هي منتوجات

(١) زلني، المرجع نفسه.
(٢) زلني، المرجع نفسه.
(٣) زلني، المرجع نفسه.



الوعي الذاتي، ولما كان الروح المطلق يعمل بتوسط الوعي الذاتي، كيما يُخرج ماهيته من جوفه، ويتحد مع هذه الماهية، فإن إنتاج الأشياء والمؤسسات والمفاهيم في التاريخ، هو في آخر المطاف إنتاج يقوم به الإنسان، نتاج نشاطه العملي. ورغم أن فعل الإنتاج، النشاط بما هو نشاط، إنما هو فعل روحي خالص عند هيغل، مع هذا يظل «فعل الإنتاج ماهية الإنسان»[1].

ويتعين الآن رؤية الاستلاب/ الاغتراب كما يتجلّى في التاريخ الفعلي، حسب هيغل.

(١) زلني نفسه، ص ١١٨.



VII
المفهوم في التاريخ الملموس

يحتل مفهوم الاستلاب/ الاغتراب موقعاً مركزياً في كل مؤلفات هيغل: في فلسفة الروح، وفي فلسفة الحق، وفي فلسفة الدين، وإذا جاز لنا تقسيم المفهوم إلى حقول، لأمكن ذكر ما يلي:

١- الحقل العام (التاريخ).
٢- حقل العلاقات الاقتصادية (الملكية).
٣- حقل العلاقات السياسية (المجتمع المدني-الدولة).
٤- حقل المنتجات الروحية (الدين، الفن، الفلسفة).

لقد جرى الحديث بما فيه الكفاية عن الحركة العامة للفكرة داخل ذاتها، ثم في الطبيعة وفي التاريخ، وكيف أن نشاطها، أي الانسلاب، يخلق الاستلاب/ الاغتراب بمجرد أن يجسد هذا النشاط نفسه في مواضيع-أشياء منفصلة عنه، بحيث يغدو الاستلاب/ الاغتراب بمنزلة قانون ملازم لحركة الروح على امتداد التاريخ بأسره. وهذا هو الحقل العام. إن الحركة الخالقة للاغتراب، والرافعة له، إنما تعكس «التناقض



بين الغايات الواعية للنشاط البشري وبين النتائج الموضوعية الناجمة عن هذا النشاط»[1]. أي ارتداد نتائج نشاط الإنسان على الإنسان نفسه.

ولكن كما لاحظنا فإن هيغل يرى هذا التناقض ماثلاً في عملية الخلق أو التوالد نفسها، ماثلاً في عملية الانسلاب (Entäusserung) كعملية خلق، وفي التجسيد (التشيؤ) الذي يلازمها. فكل خلق وتجسد بما هو عليه، يفضي إلى انفصال واغتراب، بمعزل عن الشروط التاريخية لعملية الخلق والتجسد (التشيؤ). وقد سبق أن أشرنا إلى أن هيغل يعتبر كل انفصال، تثنية، تشيّؤ، للظاهرات الروحية، بمنزلة ضياع للوحدة، الخ، بمنزلة استلاب/ اغتراب لا بد أن يليه، بقوة الضرورة، رفع الاستلاب/ الاغتراب.

دائرة المفاهيم العامة للاغتراب إذن، هي:

انسلاب ← تجسد في موضوع (تشيّؤ، تموضع) ← استلاب/ اغتراب ← رفع (تجاوز، إلغاء الخ).

وتقابلها بالألمانية:

Entäusserung → Veregegenständlichung (Objektivierung) → Entfremdung → Aufhebung.

Alienation → Objectification → Estrangement → Sublation (transcendance, Supersession, Abolition).

ويتعين الآن الانتقال إلى حقول الاستلاب/ الاغتراب/ المتبقية:

---

(١) الموسوعة الفلسفية الالمانية (*Philosophisches, Wörterbuch*)، المرجع المذكور، ص ٣٢٤_٣٢٥، ص ١٢٥٨.



أولاً- العلاقات الاقتصادية:

هذا الحقل ينتمي إلى المجتمع المدني، ولكن قبل دخول المجتمع المدني عند هيغل، تتعين العودة إلى الروح، الذي خرج من فوره من الطبيعة إثر اتحاد الفكرة المطلقة بالطبيعة، إنه «الروح في حالة نعاس» فهو لا يزال لصيقاً بالطبيعة، وينقسم إلى ذات وموضوع، أي يصير روحاً ذاتياً وروحاً موضوعياً. الروح الذاتي (هو الروح منظوراً إليه من الداخل)، وهو ما يدرسه علم الأنثروبولوجيا، والسيكولوجيا (علم النفس)، الخ.

أما الروح الموضوعي فهو الروح وقد خرج من جوانيته وأوجد نفسه في «العالم الخارجي» وهذا العالم الخارجي هو «عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية... مثل القانون، الأسرة، المجتمع، الدولة... كذلك العرف والعادات والتقاليد والحقوق والواجبات» (فلسفة الحق).



فلسفة الحق تغطي دائرة الروح الموضوعي، على النحو التالي:

الروح الموضوعي:

- الدائرة الأولى
  - الحق الخاص
    - الملكية
    - العقد
    - الخطأ
- الدائرة الثانية
  - الأخلاق الذاتية
    - الغرض
    - النية
    - الخير والشر
- الدائرة الثالثة
  - الأخلاق
    - الأسرة
    - المجتمع المدني
    - الدولة

١- الحركة العامة هي: الحق الخاص ← رفع ← الأخلاق الذاتية ← رفع ← الأخلاق الموضوعية.

٢- الحركة التفصيلية للحق الخاص: الملكية ← العقد ← الخطأ.

٣- والحركة التفصيلية للأخلاق الموضوعية هي: الأسرة ← رفع ← المجتمع المدني ← رفع ← الدولة.

إن علاقات الملكية، هي بداهة، نسيج المجتمع المدني. مع ذلك فإن هيغل يتناول الملكية والعقد (أو التعاقد) في إطار «الحق الخاص» قبل بلوغ الأخلاق الذاتية (الدائرة الثانية) وقبل نشوء دائرة الأخلاق



الموضوعية: الأسرة، تفككها، نشوء المجتمع المدني (في الحد الأوسط من دائرة الأخلاق الموضوعية).

إن معالجة هيغل للملكية وأشكالها تعكس، بإجماع المؤرخين، سعة اطلاع هيغل على أدب الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وتعميمه لعدد من مقولات هذا العلم، وهي مقولات تعكس العلاقات الواقعية في المجتمع الصناعي (المجتمع المدني، civil society، حسب التسمية الروسوية، وقد استخدم هيغل تعبير Burgerliche Gesellschaft كمقابل ألماني للمفهوم الفرنسي، أي المجتمع المدني، رغم أن التسمية الهيغلية تحمل أيضاً، معنى مجتمع المالكين أو مجتمع المواطنين بسبب ما لحق بكلمة Burger من ظلال معانٍ)[١].

إن تحليل الملكية يتطلب تحديد شبكة من العلاقات، هي:

أولاً: علاقة الذات (الإنسان) بالشيء، علاقة الإرادة الحرة بالأشياء.

---

(١) يشيد هيغل بأدب الاقتصاد السياسي ويدعو إلى الاهتمام به، ويلاحظ كثرة الأبحاث في هذا المجال. هيغل: **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، الطبعة العربية ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، ١٩٨٦.

ونلاحظ أن تعبير هيغل يعني حرفياً: مجتمع المالكين الحضر (الذي صار لاحقاً: البورجوازي) أو مجتمع المواطنين، لأن كلمة Burger كانت تفيد معنى المالك الحضري(ساكن المدينة تمييزاً له من النبلاء ومن الأقنان أتباع النبلاء)، ثم استخدمت بمعنى المواطن (في دولة قومية محددة)، لكن المفهوم الهيغلي يعبر عن المجتمع المدني. وارتكب المترجمون الروس حماقة الإصرار على ترجمة المصطلح بـ: المجتمع البرجوازي. وسوف يستبدل المفهوم في القرن العشرين بـ: Zivil Gesellschaft.



وثانياً: الطابع المزدوج لهذه العلاقة بين الإنسان والأشياء فهي:
أ- حيازة الشيء، ب- استعماله، ج- إمكان الانفصال عنه.

ثالثاً: العلاقة بين إنسان وإنسان آخر بتوسط الأشياء (المبادلة)، أو التعاقد، إمكان نقل الملكية كفعل طوعي (Veräusserung).

رابعاً: إن إمكان نقل الملكية، التخلي عنها (Veräusserung alienation) لا يقتصر على الأشياء، بل يشمل أيضاً النشاط والخدمات (العمل).

خامساً: النشاط والخدمات ليسا أشياء، إنهما جزء من الذات ومشكلة نقل ملكيتها إلى آخر تنطوي على تهديد للحرية كجوهر للوعي الذاتي (=الإنسان) أو تكريس لهذه الحرية.

سادساً: إن بيع النشاطات (نقل ملكيتها إلى آخر) كتهديد أو تكريس للحرية، يعني نشوء علاقات جديدة بين الإنسان والإنسان، هي، إما علاقات تعاقد حرة، وإما علاقات عبودية.

سابعاً: نقل ملكية النشاطات والخدمات (= العمل) قابل للتحديد كمياً، مادامت النشاطات والخدمات التي يقدمها الإنسان بوصفها فاعليته الروحية، هي نشاطات قابلة للقياس كمياً: المدة والشدة (ساعات العمل وكثافة العمل).

ونثير قضية القياس الكمي، لأن بيع (نقل ملكية) جزء من النشاطات والخدمات (= العمل) هو شيء، ونقل كلّ النشاط والخدمات شيء آخر، والتباين هنا كمي: جزء بإزاء كلّ، لكن الفرق شاسع. فالحالة الثانية تعني انحطاط الإنسان إلى مرتبة شيء، وهذا



مناهض، وفق اللغة الهيغلية، لطابعه الكلي، لماهيته الروحية. هذا التشابك داخل موضوعة الملكية، في إطارها الهيغلي، تطرح علاقات الإنتاج الصناعية الرأسمالية، وتشير إلى بعض توتراتها الرئيسية، وإن يكن بهيئة مقولات بالغة التجريد، في بعض المواضع.

إن الأبعاد السبعة المذكورة آنفاً للعلاقات المتشابكة، لا تستنفد كامل إشكالية الملكية من حيث كونها علاقة الإنسان-الشيء، علاقة الإنسان-الإنسان بتوسط الشيء، علاقة الإنسان كذات بذاته. دعونا نعاين نظرة هيغل إلى قضية الملكية والتعاقد من جهة ترابط مكوناتها المتناقضة، ومن جهة موقع حالة الاستلاب/ الاغتراب فيها.

قبل ذلك نذكر، بإيجاز، إن هيغل لا يستخدم، في هذا الإطار تحديداً، سوى مفهومين هما: ١ - Veräusserung، ٢ - Entäusserung. المفهوم الأول بمعنى: التخلي أو التنازل أو الانفصال عن الملكية (أ) ملكية شيء (ب) ملكية فعالية الذات (=العمل). المفهوم الثاني بمعنى: الاستلاب بمعنى: الخسران، والضياع. وليس الانسلاب الذي مرّ ذكره (وهو تمايز أشرنا إليه في الحاشية رقم ٤٨ من هذا البحث).

إن فلسفة الحق ترتكز مفهومياً على: الإرادة، الحرية، الحق. لذلك يرتبط بحث هيغل في الملكية كعلاقة بين الإنسان والأشياء، والإنسان- الإنسان، والإنسان- مع ذاته، ببحث تفاعلات الإرادة والحرية والحق[1].

فالحق، مثلاً، هو الإرادة وقد تجسدت على نحو محدد. الحق

---

(١) هيغل، **فلسفة الحق**، الفقرة ١٢٩ فصاعداً (ألماني) ص ٩٣(عربي).



يفترض وجود الإرادة، والإرادة هي التي «تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته»، وعليه تغدو منظومة الحق «مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل»[1]. والحرية عند هيغل، في هذا الميدان (الحق) هي «معطى» أو «واقعة من وقائع الوعي»[2]. إن «الفكرة التي تشيع بين الناس أكثر من غيرها هي تصور الحرية على أنها تعسفية أو حرية اختيار عشوائية»[3].

إن الإرادة حرة ولكنها لا تكون صحيحة وحرة إلا بوصفها عقلاً مفكراً[4]. وعلى هذا فإن العسف والطغيان ليسا جوهر الحق بوصفه تجسداً للإرادة الحرة، فالعنف والطغيان يقعان هنا في ميدان المصادفة والهوى والعرض[5]. لذا يضع هيغل الطغيان في مرتبة اللاعقلي.

إن الإرادة تحاول «أن تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً بدلاً من طابعها الذاتي»، لذا فإن ترجمة الحرية لا بدّ أن تتمَّ في مجال خارجي. تحقق الحرية في الخارج (خارج الذات الحرة) لا بد أن يقع على ما هو، لا حرّ ولا حقوق له. وهذا هو الشيء.

---

(١) **فلسفة الحق** ص ١٠٧.

(٢) نفسه ص ١٠٨.

(٣) نفسه ص ١٢٣.

(٤) لوكاش، **أنطولوجيا** ج٣ ، هيغل*Ontology* V1, (Hegel).

(٥) حول فكرة الحرية وعلاقتها بالمجتمع الحديث، انظر: تشارلز تايلور، **هيغل والمجتمع الحديث**

C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979, p 100-111.



وسنرى أن علاقة الإرادة بالشيء، ذات أبعاد بالغة التعقيد من حيث التوسطات، فهي كما أوضحنا: أ- علاقة الإنسان-الشيء. ب- علاقة الإنسان-مع ذاته بتوسط الشيء. د- علاقة الإنسان-الإنسان. بتوسط الشيء. هـ- علاقة الإنسان-الإنسان بتوسط الذات.

وفي كل علاقة من هذه العلاقات هناك مركّب السلب-الإيجاب، ومركّب التخلي أو الانفصال-الحرية. (مركّب- Veräusserung Freiheit) ومركّب الانفصال (نقل الملكية-الاستلاب أي ضياع الحرية أي –Veräusserung-Entäusserung) ولما كانت حركة الروح في التاريخ هي حركة نحو اكتمال الحرية (فلسفة التاريخ)، فإن تجلّي الحرية في حقل الملكية (ملكية الأشياء- ملكية النشاط) تقطع رحلة تاريخية تطورية من نقص الحرية إلى اكتمالها. سنشاهد الرحلة نفسها في حركة الدولة (إنسان واحد حر = دولة مستبدة، بعض الناس أحرار = دولة أوليغارشية أو أرستقراطية، كل الناس أحرار= دولة ديمقراطية تمثيلية حديثة)، وهي حركة فكرة الحرية من تجليها الناقص إلى تجليها المكتمل، وإنْ يكن هيغل لا يرى في قيام الدولة نهاية حركة الحرية، خلافاً للرأي الشائع، المستمد من تبجيله المدائحي المفرط للدولة (البروسية؟) بوصفها تجلياً للعقل، فالعقل في عرف هيغل، يمر بلحظات استلاب/ اغتراب مستمرة، كما أن العقل قد لا يتحقق كلياً، أي إمكان زوغانه إلى دائرة الهوى والمصادفة، زد على هذا أن معاينة هيغل للدول المتعينة، الحسية تقلب التبجيل رأساً على عقب،



إلى هجاء، وتربط نشوء الدولة بنشوء الملكية الخاصة[1]. لاحظ تشابه فكرة هيغل عن الدولة مع فكرة روسو، ورجوع الاثنين إلى أرسطو.

الملكية تتألف من ثلاث لحظات هي:

١- فعل الحيازة وهي لحظة إيجابية بأشكالها الثلاثة: الاستيلاء المباشر على الشيء جسدياً، وهو استيلاء موقت ومحدود، أو تغيير شكل الشيء وهو فعال لأن الإرادة هنا تعيد صوغ الشيء كيما يتلاءم مع حاجاتها، أو وضع علامة مميزة على الشيء للتدليل على أنه «ملك لي»، وهذا أضعف أشكال ممارسة فعل الحيازة.

ويمجد هيغل هنا النشاط الفعال في صوغ الأشياء، وتحويلها، كيما تتلاءم مع الحاجات الإنسانية وتشبعها، وذلك بتقديره للشكل الثاني من الحيازة. لحظة الحيازة هي كما أشرنا، لحظة الإيجاب، لأنها تأكيد للإرادة وهي علاقة الإنسان بالشيء.

٢- لحظة استخدام الشيء. ففعل الحيازة لا بد أن يكتمل بفعل الاستخدام أو الاستعمال، فحق الحيازة لا معنى له بدون حق الاستخدام.

---

(١) انظر هيغل (Hegel): **فلسفة الحق** Phl. *des Rechts* الفقرة ٢٥٩، أيضاً: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج ١، **العقل في التاريخ**، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، ص ٣، دار التنوير، ١٩٨٣، ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٠.



والاستخدام هو لحظة السلب لأنه نفي للشيء، فالأشياء إنما يستعملها الإنسان لتخدم حاجاته الجسدية والروحية. وهذه علاقة الشيء بالإنسان، أو علاقة الإنسان مع ذاته بتوسط الشيء.

٣- اللحظة الثالثة هي لحظة الانفصال أو التخلي ⟵ alienation Veräusserung أي نقل ملكية شيء إلى آخر، وهي مركب من اللحظتين السابقتين، أي هي إيجاب وسلب في آنٍ. فالتخلي أو الانفصال (أو حتى الاغتراب الطوعي إن شئتم) عن ملكية شيء، ونقلها إلى آخر، يعني انفصالاً عن الشيء، وهذا جانب السلب لكن الشيء الذي يجري التخلي عنه لا بد أن يكون ملكياً وهذا جانب الإيجاب.

إن الانفصال أو التخلي، في هذا الإطار توكيد للحرية. ولكنه ينطوي على استلاب للحرية أيضاً في ميدان الأشياء وبالذات في مجال انفصال حق ملكية الشيء عن حق استخدامه.

يقول هيغل: «لا بد من التفرقة بين ملكيتي للشيء ذاته وبين استعمالي المؤقت له... كذلك حيازتي المؤقتة له...»[١] ذلك أنه «لو كان استعمال الشيء كله... لي، بينما يفترض أن تكون الملكية المجردة لشخص آخر، عندئذ تكون إرادتي نافذة في صميم الشيء»، وهذا مظهر لتجلي الحرية طبعاً، «لكن في الوقت نفسه لا بد أن يبقى في

(١) هيغل، **فلسفة الحق**، (الترجمة العربية) المرجع نفسه، ص ١٧٠.



الشيء جانب لا يمكنني النفاذ إليه وأعني... الإرادة الفارغة لشخص آخر»[1]. ويهاجم هيغل هذا الانفصال المعطّل للحرية ويسميه «جنون الشخصية». ومفتاح هذا الهجوم على انفصال الشيء كحق الملكية عن الشيء كحق استخدام هو طابع الملكية الإقطاعي، حيث حق الملكية للنبلاء وحق الاستخدام أو الانتفاع للفلاحين والأقنان.

لقد أشرنا إلى أن هيغل يعتبر «الملكية أول تجلٍّ للحرية» (وهي فكرة فلسفية تعود إلى جون لوك) وعليه فإن أي قيد على الملكية هو قيد على الحرية، هو استلاب لها. ويشدد هيغل في هذه النقطة بقوله: إن «الخاصية المميزة لملكية النبيل الإقطاعي هي أنها تجعل منه مجرد مالك لاستعمال الشيء فحسب، وليس مالكاً لقيمة الشيء»[2]. ويضيف أيضاً: «إن مبدأ حرية الملكية لم يعترف به في بعض المناطق إلّا بالأمس القريب فحسب»، أي بعد الثورة الفرنسية، فيما كانت الحقوق الإقطاعية لا تزال قائمة في الكثير من الولايات الألمانية وأوروبا أيام هيغل.

إن التنازل عن الأشياء، كما نرى ينطوي، في الإطار الاجتماعي الذي يهاجمه هيغل على حدّ للحرية يتجلى في انفصال حق الحيازة عن حق الاستعمال، بينما يدعو هيغل إلى حرية الملكية كمبدأ سام للروح، والحرية هي نقض الاستلاب/ الاغتراب.

---

(١) نفسه، ١٧٠_١٧١.

(٢) نفسه، ص ١٧٤.



وإذا كان هذا هو موقف هيغل من العلاقة بالأشياء وعلاقة الإنسان بالإنسان بتوسط الأشياء، فإن موقفه من علاقة الإنسان بذاته تكتسب حدّة نقدية أكبر.

إن نقل الملكية لا يقتصر على الأشياء الخارجية بل يشمل جوانب هي جزء من ماهية الإنسان كروح.

إن العناصر المكونة للروح: المواهب الذهنية، العلم، الفن، النشاط الإنساني كنشاط مبدع، حرية الإرادة، الأخلاق، الإيمان الديني، إن هذه العناصر تنقسم عند هيغل إلى ١ـ عناصر يمكن أن تنفصل عن الروح بأن تتشيأ في مواضيع أو تتخارج على شكل خدمات ومنتجات. ٢ـ عناصر لا تنفصل عن الروح.

١ - العناصر التي تنفصل عن الروح:

«إن المواهب الذهنية والعلم والفن «ويضيف هيغل ساخراً» وحتى أموراً دينية كالمواعظ والقداسات والبركات، وكذلك الاختراعات... تصبح موضوعات للتعاقد»، أي سلعاً قابلة للبيع، أي قابلة للتخلي أو الانفصال عنها إلى آخر. إنها تعامل على نفس النحو الذي تعامل به موضوعات البيع والشراء مثلها مثل الأشياء التي نعرف أنها أشياء محض»[1]. وهيغل حين يسمي هذه السلع الجديدة بأنها «ملكات ذهنية وأنشطة» فإنه يسمي ما يعرف في لغة الاقتصاد السياسي ـ «قوة

---

(١) نفسه، ص ١٥٤.



العمل»، كما يسمي الخدمات الأخرى العلمية والروحية التي تدخل في الإنتاج المادي، أو لا تدخل فيه. ومع أن هيغل يبجّل هذه القوى بوصفها ملكاً لروح حرّ وأنها بالتالي ليست «أشياء» ولكنه يعترف بإمكان الروح تجسيدها في «أشياء خارجية» قابلة للبيع!

ويمسك هيغل بهذا «البيع» للملكات الذهنية، والأنشطة والخدمات بوصفها نشاطاً للروح له امتداد في الزمان. وهو يعاين هذا الامتداد الكمي في الزمان من ناحية ثنائية الانفصال–الحرية.

وهنا نقرأ الفقرة (٦٧) الشهيرة في فلسفة الحق (وهي الفقرة التي اقتبسها ماركس في رأس المال)[١]:

«في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية، أنتجتْها مهاراتي وقدراتي العقلية أو الجسمية» (هنا بيع أشياء منتجات = حرفي) «وفي استطاعتي أن أمنحه» (غيري) «استعمال قدراتي لفترة محدودة من الزمان لأن قدراتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية بالنسبة إلى وجودي...» (بيع قوة العمل) «لكني بانفصالي Veräusserung عن كل وقتي على نحو ما يتبلور في عملي ومجموع إنتاجي، لأصبح جوهر وجودي ملك شخص آخر ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي»[٢].

(١) ماركس، **رأس المال**، المجلد الأول، الطبعة الألمانية، برلين ١٩٨٤، ص١٨٢، فصل: بيع وشراء قوة العمل.

(٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، نفسه.



التمييز القديم في المجال الإقطاعي بين حق حيازة الشيء (الأرض) وحق الانتفاع به (العمل على الأرض) يمكن أن ينتقل إلى مجال العلاقة الصناعية الرأسمالية، ولكن هيغل يرى أن التمايز الزمني بين التنازل «لفترة محددة» والتنازل «عن كل الوقت» هو تمايز «بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم»[1]. إن الحديث هو عن أن استلاب/ اغتراب الشخص ينبغي أن يكون له حدّ في الزمان. فالمدى الكامل لاستخدام القدرات يحول الروح إلى شيء، أي يستلب الحرية استلاباً تاماً[2].

٢- العناصر التي لا تنفصل عن الروح:

إذا كان هيغل يرى انطلاقاً من حقائق المجتمع المدني (المجتمع الصناعي، مجتمع المالكين) أن الانفصال عن الملكية ممكن طبقاً لمبدأ الحق (أي لتعينات الحرية)، فإن العناصر التي لا تنفصل عن الشخص (الإنسان) لا يجوز التنازل عنها قط: الشخصية، حرية الإرادة، الأخلاق، المعتقد الديني.

فالتنازل عن هذه العناصر الملازمة سواء حصلت بموافقة الإنسان ورضاه أو لا، هو انتهاك للحق المجرد، هو استلاب تام ذلك «لأن الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشيء المحض».

«إن... الخصائص الجوهرية التي تكون شخصيتي الخاصة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢) هيغل، **الفينومينولوجيا**، (السيد والعبد) ص ١٤٠ ـ ١٤٩.



والماهية الكلية لوعيي الذاتي لا يمكن أن تنفصل عني أو تتحول ملكيتها إلى شخص آخر»[1]. ويضيف هيغل ملحقاً للفقرة ٦٦ يرد فيه:

«لو أن أيّ شخص انحطّ بحياته الأخلاقية وأجّرَ نفسَه إلى لصّ... فذلك بطلان كامل... وقلْ نفس الشيء لو أنني أجّرتُ شعوري الديني للكاهن أو القسّ... والشعور الديني الذي يسيطر فيه شخص آخر ليس الشعور الديني الصحيح على الإطلاق»[2].

ويفصل هيغل هنا في هذا الاستلاب: إن الروح بما هي شخص حرّ، أي بما هي علّة ذاتها فإنها كذلك بالقوة (بالإمكان) ويمكن ألّا تصبح هكذا بالفعل. وعليه ثمة إمكانية لاغتراب الشخصية واستلاب وجودها الجوهري، أكان ذلك بوعي أم بغير وعي.

ويعدد هيغل أمثلة استلاب الشخصية: «الرق، القنانة، الحرمان من الملكية» وهي أشكال استلاب لأشكال محددة من الملكية[3].

ويضيف هيغل إلى ذلك أشكالاً أخرى من اغتراب الإنسان واستلاب ملكاته العقلية أي استلاب العقل: «استلاب الذكاء والعقل والأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية والدين نجدها كلها ممثلة في:

---

(١) **فلسفة الحق**، الفقرة ٦٦ ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٣) حول نقد الأشكال التاريخية للملكية عند هيغل، انظر:

K.Marx, *Zur Kritik der Hegleschen Rechtphilosophie*, Leipzig, 1986.

كذلك المقدمة التي أوردها الناشر للكتاب، وهي للباحثة الألمانية مارتينا توم.



الخرافات، وفي السلطة والقوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي عليّ أن أقوم بها»[1].

لقد قسمنا إمكانية الانفصال والتخلي (في ميدان الملكية) إلى قسمين: ملكية أشياء خارجية وملكية عناصر روحية (نشاط وذكاء) وقسمنا العناصر الروحية إلى عناصر قابلة للتجسد في أشياء وأخرى غير قابلة لذلك. ورأينا أن الملكية بوصفها تجلياً للحرية، قابلة لأن تُخرق لتتحول إلى استلاب يطلق عليه هيغل تسميات قانونية تارة (خرق الحق) وتسميات منطقية تارة (الجزئية، أي فقدان الكلية)، ومقولات فلسفية، الحرية، الاستلاب. الخ.

هل ثمة ما يدعو إلى عقد مقارنة بين روسو- هيغل، فيما يتصل بقطبي الملكية- الحرية، أو الانفصال- الاستلاب؟ ألا نجد التمييز نفسه بين الانفصال (التخلي) عن الأشياء (نقل حقوق الملكية) والانفصال عن الجوهر الروحي (الحرية، الإرادة، الأخلاق) التنازل في الحالة الأولى ممكن شرط ألّا يكون مطلقاً والتنازل في الحالة الثانية منبوذ.

---

(١) **فلسفة الحق**، الفقرة ٦٦، ص ١٧٦.




مكتبة
الفكر الجديد

VIII

الاستلاب/ الاغتراب
في ميدان العلاقات السياسية

الاستلاب/ الاغتراب في ميدان العلاقات السياسية ينطلق مباشرة من صلب المجتمع المدني، مجتمع المالكين.

إن المجتمع يتألف عند هيغل من كثرة من الأفراد، ويجري كل فرد منهم بوصفه مونادا؛ أي ذرة بين ذرات (التعبير أصلاً يخص لايبنتس)، واحداً وسط كثرة، وراء غاياته الخاصة (الجزئية)، ويتم إشباع هذه الحاجات بصورة تصادفية وعرضية. إنها حاجته إلى المأكل والمشرب والملبس والمأوى. إن الفرد يستخدم آخرين والآخرون يستخدمونه. من هنا: الاعتماد المتبادل[1]. العمل من أجل الذات يقتضي بالضرورة العمل من أجل الكلّ (هيغل يستقي فلسفياً من لوك وروسو، واجتماعياً واقتصادياً من آدم سميث).

---

(١) **فلسفة الحق**، نظام الحاجات، الفقرة ١٨٨ وما بعدها. وأيضاً: ولترستيس، **فلسفة الروح**، المرجع نفسه ص ٩٨ ـ ١٠٧.



إشباع الحاجات يتمّ بداهة عبر العمل. إنه النشاط الذي يشكل به الإنسان الأشياء الممنوحة من الطبيعة لكيما يصوغها في شكل يناسب حاجاته. إن نظام الحاجات كما يراه يتشعب بلا حدود نوعاً وكماً، والعمل يتبع هذه التقسيمات فينشأ تقسيم العمل.

إن الفرد إذ يعمل وينتج لنفسه، فإنه ينتج للكل، من هنا نشوء الثروة الاجتماعية، أو الثروة كملكية للمجتمع (استعارة آدم سميث ثانية). في صلب هذه الحال ينشأ تقسيم المجتمع إلى طبقات وهي حسب هيغل: طبقة الزرّاع أو الفلاحين... وطبقة التجار والصناع، وأخيراً الطبقة الكلية التي تنشد تحقيق المصالح الكلية = موظفو الدولة.

إن لغة الاقتصاد السياسي تطغى على تلك الصفحات من **فلسفة الحق** التي تغطي المجتمع المدني (الفقرات ٥٨٦ـ٦٠٤)، ورغم أن المقولات والمفاهيم الفلسفية تظل لصيقة بمادة الموضوع، وهي تقسيم العمل، الثروة، الطبقات.

إن التضاد بين الحاجات الجزئية (مصالح الأفراد) والحاجات الكلية (مصالح المجتمع)، كما يعرضه هيغل ليس سوى إعادة إنتاج لفكرة «حرب الجميع ضد الجميع» (هوبز) رغم أنها من ناحية أسلوب الوصف أقرب إلى تصوير روسو (ومونتسكيو/ **روح الشرائع**) للمجتمع المدني، وأقرب إلى آدم سميث من حيث المضمون.

ويعرض هيغل لهذا التضاد في صورة أنانية وشراهة واحتراب



داخلي من جهة وقوانين ونقابات وشرطة من جهة أخرى، أي في صورة مصالح الأفراد الجزئية، والمصالح الكلية للأفراد التي تتمثل في مؤسسات وقوانين تنفصل عنهم وتكتسب بوصفها مجموع مصالحهم الكلية وجوداً خارجياً بالنسبة إليهم.

«الجزئي أو أهداف الفرد الخاصة تقف في مواجهة الكلي، أعني الغايات الكلية للمجتمع، ويؤدي ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة»[1].

ولكن هذا التضاد يُرفع (يُنقض) aufheben على النحو التالي: «كلما تقدمنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى في المجتمع المدني وجدنا أن الجانبين المتعارضين يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة»؛ وبذا تنشأ الدولة بوصفها وحدة «الجزئي والكلي»، أي «هي الوحدة في الاختلاف للمبدأ الكلي... والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني»[2]. وبدون وحدة هذين الجانبين تكون الدولة مختلّة. فتطوير مبدأ الكلية على حساب الجزئي، أو العكس يفضي إلى اختلال.[3]

---

(١) ولترستيس، **فلسفة الروح**، ص ١٠٩.

(٢) نفسه، ص ١٠٩.

(٣) يقال إن فكرة حرب الجميع ضد الجميع تملكت خيال هوبز بسبب خوفه من الحرب الأهلية، فهو يعد «جباناً» في نظر المعنيين بالفلسفة السياسية، مثل أستاذي بول هيرست، الذي صدمني بقوله: هوبز جبان رعديد. بعد ذلك جاءتنا كتابات ماركوزه عن هيغل وفلسفته السياسية، فاكتشفنا أن =



إن وحدة الجزئي (مصالح الفرد) والكلي (مصالح المجتمع) تنتج المفرد، حسب الحركة الهيغلية للمقولات:

الكلي ←—— الجزئي ←—— وحدة الكلي والجزئي←—— المفرد (الفرد).

إن «الجمع بين اللحظتين الأولى والثانية... وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية». وهكذا «تكون الدولة فرداً حقيقياً فهي شخص، كائن حي» وليست «الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع (أصبح موضوعاً)» عن طريق حذف السمات العارضة... والوقتية والتركيز على ما هو كلي فيه»[1].

بعد هذا يأتي كيل مديح هيغل للدولة: إنها وجود عاقل. إنها وجود كلي وهذه الكلية ليست مجردة، فارغة بل ملموسة. الدولة هي الوجود المطلق للفكرة الأخلاقية. إنها أسمى تجسيد للحرية.. الخ.

ولعل هذا التمجيد للدولة هو ما دفع الكثير من معاصري هيغل

= خوفاً مماثلاً لخوف هوبز من احترابات المجتمع الصناعي-الرأسمالي قد استحوذت على خيال هيغل، فقبل الدولة الألمانية رغماً عن المنطلقات الليبرالية لفلسفته السياسية: الفرد المالك الحر. انظر: هربرت ماركيوز، **العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

كذلك: هربرت ماركيوز، **نظرية الوجود عند هيجل، أساس الفلسفة التاريخية**، ت إبراهيم فتحي، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.

(١) ولترستيس، **فلسفة الروح**، نفسه، ص ١١٠.



إلى توجيه نقد حادّ لكتاب فلسفة الحق، فقد رأى بعضهم أن الكتاب «ترعرع لا في حديقة العلم، وإنما في قمامة الذلّ والخنوع»[١] (سبق أن أشرنا إلى أنماط الدول عند هيغل بوصفها حركة الحرية نحو التحقق).

إن فلسفة الحق منظوراً إليها من زاوية فلسفة الروح ومن زاوية منطق هيغل، ومن زاوية فلسفة التاريخ، تعطينا الحق في القول: إن تمجيد هيغل للدولة هو تمجيد مشروط، وفي هذا الإطار تكون الدولة تحققاً للحرية واستلاباً للحرية في آن.

هذا الاستنتاج يرتكز على ما يلي:

في إطار فلسفة الحق:

إذا كانت فكرة الدولة (الدولة بالقوة وليس بالفعل) هي وحدة الجزئي والكلي، تحقق الحرية، تحقق الفكرة الأخلاقية، فإن الدولة الحقيقية (الدولة بالفعل) قد لا تحقق هذا المفهوم.

وهيغل يؤكد: «لا شك أن هناك دولاً موجودة لم تصل إلى مفهوم الدولة لكنها مشوهة لأنها تجسد مبادئ غير حقيقية. إن وجود مثل هذه الدولة الفاسدة أمر لا مفر منه»[٢].

ويضع هيغل وجود مثل هذه الدولة لا في دائرة الضرورة والعقل

---

(١) **فلسفة الحق**، ص ٩.

(٢) المرجع نفسه، الفقرة ١٠٩، ص ١١٠ ـ ١١١.



بل في دائرة الهوى والمصادفة، والخطأ أنها تشبه الإنسان المقعد أو الأعرج أو المجنون رغم أنه كائن حي عاقل حسب المفهوم العام للإنسان.

إن أيّ اغتراب للدولة ينبع من انفصالها عن مفهومها كوحدة للجزئي (غايات الفرد) والكلي (غايات المجتمع).

هذا من وجهة **فلسفة الحق** نفسها.

من وجهة **علم المنطق**:

حركة الروح عند هيغل هي حركة تجلي الروح، وفي هذه الحركة تخلق الروح ذاتها في آخر، في موضوع، وكل انفصال عن الذات في موضوع وفي آخر هو اغتراب. إن الدولة كما نعلم تتحقق في دائرة الروح الموضوعي، بل هي نقطة التطور القصوى للروح الموضوعي. والروح بوصفها فكراً خالصاً تقف في غربة بإزاء الموضوع. الدولة إذن، اغتراب للروح، وهي اغتراب ضروري.

صحيح أن هيغل يلغي هذا الاغتراب بوحدة الروح الذاتي والروح الموضوعي في الروح المطلق، إلّا أن مجرد وجود الدولة في دائرة الموضوعية يجعلها تكتسب طابع الغربة عن الروح التي خلقتها.

من وجهة **فلسفة التاريخ**:

إن بناء مفهوم الدولة على أنه وحدة الجزئي والكلّي يصطدم



عند هيغل بوقائع التاريخ الحقيقية. دول الاستبداد، ديمقراطية العبيد الأثينية، الخ.

ويضطر هيغل إلى معاينة الدول الحقيقية، الدول التي يكون فيها إنسان واحد حراً = (دولة مستبدة)، أو التي يكون فيها بعض الناس أحراراً (دولة أوليغارشية، أو أرستقراطية أو حتى ديمقراطية أثينا التي تقصي العبيد والأغراب عن المواطنة)، وكل الناس أحراراً (الديمقراطية التمثيلية الحديثة) (وفق تقسيم أرسطو القديم)، وبالتالي فإن الدولة الحقيقية المتطابقة مع مفهومها، وهي تحقيق جزئي للفكرة في حركة سيرها نحو الاكتمال، وحتى الدولة التمثيلية الحديثة تعاني انفصال البشر عن إرادتهم عبر ما يسمى بالتفويض، فالمفوضون (النواب) منفصلون عن ناخبيهم طوال فترة التفويض. (بالمناسبة يناقش فلاسفة كبار بينهم ماركس هذه الفكرة ويطورونها في نقدهم **لفلسفة الحق** مستخلصين قانون إعطاء التفويض وسحبه كي لا يؤدي الانفصال عن التفويض لمدة معينة إلى استلاب القوة الاجتماعية واغترابها عن خالق هذه القوة أي القائمين بالتفويض (طبقات، شعب الخ)[1].

---

(١) انظر مناقشة لوشيو كوليتي (Lucio Colletti) لهذه القضية في مقدمته للطبعة الإنكليزية من:

Marx *Critique of Hege's philosophy of Right*, Pelican, 1981, introduction by Lucio Colletti.



ومن وجهة **فلسفة الروح**:

إن حركة تطور الروح لا تتوقف عند الدولة (دائرة الموضوعية). فالمضمون الأساسي للروح البشرية هو الحرية (**فلسفة الحق**، فقرة ٦٣٥). «تتحقق هذه الحرية إلى حد ما في الدولة»[١]. ولكن «الدولة مع ذلك، لما كانت مؤسسة موضوعية خالصة فهي شيء غريب عن ذاته، أو هي شيء آخر غير نفسه، وبالتالي فحريته (حرية الروح) حرية ناقصة، فالروح الحرة على نحو مطلق لا يمكن أن تكون إلا تلك الروح التي تلغي إلى الأبد كل ألوان الآخرية[٢]...». حسب هيغل، من هنا ضرورة الانتقال إلى الروح المطلق.

إن رؤية هيغل للدولة رؤية مزدوجة. فهي تمجيد لها كتجسيد للروح، وهي نقد لها كاغتراب أو استلاب للروح، ومثل هذه الازدواجية تعكس ضرورة نشوء الدولة في مجرى التطور التاريخي من جهة، وضرورة تجاوزها كاستلاب من جهة أخرى؛ وهي ما يحمل الكثير من الماركسيين كما فعل لوناتشارسكي على القول: إن هيغل حليف لنا ولكنه حليف خطر!

إن الطابع المزدوج للدولة، يتجلى في الطابع الخاص لمفهوم: الواقعي (الحقيقي) (real, wircklich) الذي أُسيء فهمه أو أُسيء التعبير عنه حسب قولة هيغل الشهيرة « كل ما هو واقعي (حقيقي) هو

---

(١) **فلسفة الحق**، الخ، ص ١٢٨.. كذلك:

Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton, 1992,p.106

(٢) **فلسفة الحق**، ص ١٢٩.



عقلي». الواقعي عند هيغل ليس ما هو «قائم» بل ما هو ضروري، أي ما يتطابق مع مفهومه، من هنا ليست الدولة القائمة هي «واقعية» «حقيقية» بمعنى عقلانية، إن ما هو «حقيقي-عقلاني» يغدو في مجرى التطور «لاحقيقياً-لاعقلانياً»، أي يفقد ضرورته وعقلانيته. مثال ذلك: موقف هيغل من الدولة الملكية المطلقة في فرنسا، والدولة التي خلقتها الثورة الفرنسية الكبرى التي مجدها.




مكتبة
الفكر الجديد

IX

فويرباخ: الاستلاب الروحي

الميدان الروحي الخالص عند هيغل هو ميدان الفن والدين والفلسفة. إنه ميدان الروح المطلق، وفيه تخطو الروح خطواتها الأخيرة نحو الحرية المطلقة بمقدار ما تكون الحرية ماهية الروح، وبمقدار ما تكون حركة الروح حركة نحو تحقيق ماهيتها تحقيقاً كاملاً.

بيد أن هيغل حتى قبل أن يصل إلى فلسفة الفن وفلسفة الدين، يرى في معالجاته للحق، كما أسلفنا، أن الكثير من إبداعات الروح (إن لم تكن كلها) تتجلى بتوسطات مادية تجعلها قابلة للبيع والشراء.

ومع أن فلسفة الحق تحرّم تماماً الانفصال أو التخلي أو التنازل (Veräusserung) عن الشرف، الذكاء، الضمير، حرية الإرادة، الخ، فإنها تعترف بداهة بإمكان بيع هذه «الماهية الروحية»، على شكل «خدمات فكرية» (مواعظ دينية مثلاً) أو بأشكال أخرى. وحتى حين ينتقل هيغل إلى الفن، هذه العتبة الأولى في الروح المطلق حسب مخططه، نجد أن الروح مرغمة على أن تتخذ من أكثر الوسائل المادية فظاظة وسيطاً لهذا التجلي: الحجارة في النحت.



وعلى غرار ذلك تكون التوسطات الأولى في الدين (وصولاً إلى تنقيته من أشكال التوسط المجسدة أو التجسيدية، أو المجسّمة إن شئتم) الذي يمرّ بثلاث دوائر تطورية، شأنه شأن مقولات المنطق. أو الأحرى (تبعاً لهيغل) إن حركة تطور مقولات المنطق هي التي تخلق حركة تطور الأفكار والمؤسسات والأشياء، في الطبيعة والمجتمع، والفكر، سواء بسواء.

ونتذكر هنا أن حركة الفكرة تمر بثلاثة أطوار رئيسة هي:

الوجود ← الماهية ← المفهوم ←

(Sein → Wesen → Begriff)

ويقابل هذه الحركة للمقولات تطور الأديان في ثلاث مراحل أساسية هي:

I -(Sein) الوجود ← الدين الطبيعي.

II -(Wesen) الماهية ← دين الفردية الروحية (اليهودية، الديانة الإغريقية، الديانة الرومانية).

III -(Begriff) المفهوم ← الدين المطلق (البروتستانتية)[1].

إن الخالق عند هيغل هو «المفهوم المطلق» (نفسه ص ٢١) الذي

---

(1) *Philosophie und Religion, Die Religionkritik der Duetschen Klassik*, Heft 3, Weimar, 1981, p.20.

الفلسفة والدين. نقد الكلاسيكيين الألمان للدين، الدفتر الثالث.



لا يشبه الخلق في الأديان المعروفة أيما شبه، فهو فكر خالص، وهو ماهية ذاتية التطور، وهو ذاته علّة ذاته.

إن استيعاب الاغتراب أو الاستلاب الديني، عند هيغل، بكامل امتلائه وتعقيده، يتطلب أصلاً مبحثاً مستقلاً، ولكن بالوسع إيجاز خطوطه الأساسية رغم صعوبة مثل هذا الإيجاز التي تعني التضحية بغنى المضمون. ذلك أن هيغل يكتب عن الدين في كلّ مؤلفاته تقريباً.

ففي «علم المنطق» الذي يفترض حسب التقاليد الفلسفية، أن يقتصر على المقولات والقياسات، ينتهي بالحديث عن الله بوصفه «المفهوم المطلق» كما أشرنا أعلاه، وهو ما يثير اهتمام الكثير من شارحي فلسفة هيغل أو المهتمين بفلسفته في الدين[1].

وفي فلسفة الروح (**الفينومينولوجيا**، أول كتب هيغل العارضة لفلسفته الخاصة) تحتلّ أديان العالم القديم والعالم الجديد حيزاً وسطاً في حقل الروح المطلق (آخر دوائر حركة الروح). وفي **الموسوعة** يعود هيغل إلى تناول موضوع الأديان، مكوناتها وأشكال تجليها مناقشاً «برهان الإجماع البشري» على وجود الخالق.

---

(١) ولتر سيتس، **المنطق وفلسفة الطبيعة**، وكذلك **الفلسفة والدين**، ص ٢٠.
من اللافت للانتباه أن د. إمام عبد الفتاح إمام يترجم absoluter begriff إلى «الفكرة الشاملة المطلقة» وليس «المفهوم المطلق»، واضعاً «الفكرة الشاملة» كمقابل عربي للكلمة الإنكليزية notion، نذكر ذلك لا من باب الاعتراض على اجتهاده، بل لكي لا يقع القارئ في أي التباس حين يلجأ إلى المكتبة الهيغلية الهامة التي قدمها د. إمام بإبداع يستحقّ كلَّ الثناء.



أما كتاباه **محاضرات في فلسفة التاريخ**، فلا يخلوان من معالجة قضية الأديان، بل إن كتاب **تاريخ الفلسفة** يدور حول إشكالية التضاد-الوحدة بين الدين والفلسفة. أما كتاب **محاضرات في فلسفة الدين** فلا يحتاج إلى توكيد مضمونه.

وبين هذا وذاك نجد هيغل في كتابه **علم الجمال** (*Asthetik*) يبحث في الأديان في أكثر من موضع[1].

وقبل هذه المؤلفات والمحاضرات، نجد أن مؤلفات الشباب عند هيغل تدور حول المسيحية وحياة يسوع[2].

وباختصار، فإن فلسفة الدين تخترق كل مؤلفاته من البداية إلى النهاية. وإن مجرد عرض هذه المادة الغزيرة، ومقارنة أشكال تطورها، وما تحفل به من تأملات وتحليلات، قد يتطلب مجلداً خاصاً.

ومن المفيد هنا تكثيف هذه المسألة ومسار تطور هيغل اللاهوتي-الفلسفي بإيجاز بالغ:

لقد تطورت نظرة هيغل إلى المسيحية، وإلى الأديان عموماً تحت تأثيرات عديدة متناقضة: دراساته اللاهوتية وميله إلى التصوف، وتأثره بالعقلانية السبينوزية والروسوية والكانطية.

---

(١) **علاقة الفن بالدين** ص ١٠٨، **الدين الزرادشتي** ص ٣١٩، **الدائرة الدينية للفن الرومنطيقي**، ص ٥١٠، **الحب الديني** ص٥١٨، انظر: هيغل، **علم الجمال**، Hegel, *Aesthetik*, Aufbau, 4 Auflage, Berlin unde Weimar, I & II.

(٢) هيغل، **حياة يسوع**، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤. ص٩ هذه المؤلفات هي: **الديانة الشعبية والمسيحية، حياة يسوع، نقد المسيحية الوضعية، روح المسيحية ومصيرها**.



ويرى الكثير من مؤرخي فكر هيغل أن الثنوية الصوفية ـ العقلانية، ظلت ملازمة لموقفه، وهي تجد أحد تعبيراتها الساطعة في توصيف مذهب هيغل بأنه: وحدة وجود – صوفية mystische Pantheismus.

وتتجلى هذه الثنوية في افتتان هيغل المبكر بالديانة الشعبية الإغريقية وبتأثيرات سبينوزا الذي بات مذهبه في الدين (وحدة الوجود) ونقده للاهوت، الغذاء الفكري لعمالقة التنوير الألماني: ليسنغ، وهردر، وغوته وآخرين [١].

وينبغي أن نضيف إلى ذلك التأثير العميق الذي تركه مذهب الدين الطبيعي لروسو في فكر هيغل، وأن نزيد عليه المناخ البروتستانتي في مهد البروتستانتية: ألمانيا، وخصوصاً رفضها للتوسط الكنسي بين الله والفرد، والدعوة إلى القضاء على اغتراب الإنسان عن الله، وتمجيد الفرد، والتسامح الديني وحرية الفكر [٢].

إن هذه المؤثرات بالغة الثراء والتنوع على الصعيد النظري، اندمجت بثراء المعرفة التاريخية للعديد من الأديان (لربما باستثناء الإسلام) [٣]، وجعلت هيغل يتناول عملياً، سائر الأديان تقريباً في

---

(١) **الفلسفة والدين** (*Philosophie und Religion*)، مرجع سبق ذكره، الدفتر الثالث، ص ٢٦ (ليسنغ) ص ٢٧ (هيردر)، ص ٢٨ و٢٩ (غوته).

(٢) **حياة يسوع** ص ١٣ ـ ١٤، ومواضيع أخرى. كذلك **الفلسفة والدين**، الدفتر الثالث ص ٣٦ ـ ٤٣.

(٣) ثمة دراسة بارزة عن «**هيغل والاسلام**»، للدكتور حسين الهنداوي، هي جزء من أطروحته. وأظن أنها الدراسة العربية الأبرز إن لم تكن الوحيدة عن الموضوع.



تطورها التاريخي من عبادة ظواهر الطبيعة وصولاً إلى عبادة الإنسان المجرد عند البروتستانتية، فالدين الطبيعي لدى المنورين الفرنسيين (ألم يتخذ هيغل من روسو مثلاً أعلى)[1]، فسبينوزا (انظر دفاع هيغل عن مذهب «وحدة الوجود» السبينوزي في «**الموسوعة**») وأخيراً كانط[2].

ثمة ازدواجية في هذا كله هي ثنوية: الإيمان- العقل، أو اللاهوت- الفلسفة. وهذه الثنوية هي جزء من المناخ الفكري لعموم مدارس الفكر الألمانية في ترددها التاريخي، ومنحاها المساوم عصر ذاك للتوفيق بين العقل والنقل.

ويمكن القول: إن موقف هيغل بإزاء هذه القضية قابل للتقسيم بشكل تقريبي إلى ثلاثة أطوار:

الطور الأول في الشباب المبكر يهاجم هيغل الكنيسة[3] ويسعى إلى تأسيس دين شعبي، يؤله سقراط[4]. ويدعو إلى الارتكاز على العقل

---

(١) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، المرجع المذكور، ص ١٣، يقول هيغل عن مؤلفات روسو وخصوصاً **اميل والعقد الاجتماعي والاعترافات**، وعن روسو نفسه: إنه «يحررني من الأصفاد والأغلال».

(٢) **حياة يسوع**، ص ٢٧.

(٣) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، المرجع المذكور، ص ١٤.

(٤) نفسه.



وحده[1]، ويفكر في القضاء على الغربة بين الله والإنسان: «أن تحبّ الله يعني أن تشعر بنفسك عائشاً في وحدة مع الكلّ»[2].

في هذا النقد نجد تمسكاً بضرورة الدين وتمسكاً بضرورة العقل، نجد روح المتصوف وروح سبينوزا. نجد البعد التاريخي (أديان العالم القديم) والبعد الراهن (الغربة البروتستانتية). ومن المفيد الإشارة إلى أن هيغل كتب هذا النقد تحت التأثير المباشر لكانط ونعني بالتحديد مؤلف كانط: «**الدين في حدود العقل وحده**»[3].

الطور الثاني هو حلقة وسطى انتقالية تتمثل في مسعى هيغل إلى نقد مفهوم كانط للدين والخالق الذي يحتل كما هو معروف مكانه في كتاب «**العقل المجرد**»، عند كانط، كمقولة ذاتية إلى جانب المقولات التي يضعها العقل البشري قبلياً لتنظيم المعرفة ويحتل مكانه في كتاب **العقل العملي** كناظم للعلاقات الأخلاقية، ولا وجود له في «**الكوسمولوجيا**»[4].

---

(١) نفسه ص ٢٥.

(٢) نفسه ص ٢٩.

(3) Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen blossen Vernunft*
كانط: **الدين في حدود العقل وحده**.. ثمة ترجمة عربية للكتاب أنجزها عبدالرحمن بدوي.

(٤) **الفلسفة والدين**، الدفتر الثالث، ص ٩٥ و٩٦. حول نقد هيغل لكانط انظر: ص ١٩ و٢٠ من الدفتر الثالث. أما مفهوم (الخالق) عند كانط فهو **ماهية عقلية لدى الإنسان** وليس **ماهية العقل**. انظر: مفهوم الله عند كانط ص (١٧).
=



وفي **الطور الثالث**، الناضج، يختفي «مسعى هيغل القديم لتأسيس ديانة شعبية لتحلّ محلّه الديانة الوحيدة، أو الأساسية عنده: الفلسفة»، (العقل، الفكر).

بيد أن الدين بالأحرى كل الأديان المعروفة تقريباً، لا تفقد مكانتها في منظومة هيغل، لكنها تحتفظ بهذه المكانة كحلقات تطورية ماضية، أدت دورها ومضت. ولعل وظيفتها، بمقدار ما يمكن استنباط ذلك من العرض الهيغلي، هي التهيئة للوصول إلى الفلسفة.

ومن دون الإغـراق في تفاصيل هذا التطور بغناه وتعرجاته وسجالاته، أيضاً، تنبغي العودة إلى القضية من زاوية هذا المبحث: الاستلاب/ الاغتراب.

يمكن القول: إن جوهر الاستلاب/ الاغتراب في نظرة هيغل إلى الدين هو استلاب الروح، اغترابها عن ذاتها، فهي عقل، وفكر، وإذا كان انفصالها عن ذاتها يجد حله في الدين في لحظة تاريخية معينة من

= إن نظرية كانط في **الكوسمولوجيا** التي تصور الطبيعة كماهية ذاتية التطور تستبعد اللاهوت الرسمي، كما ان نظريته في المعرفة (الشيء – في – ذاته Ding – an – sich) تستبعد البرهان الأنطولوجي للذات الإلهية كما يرسمه اللاهوت الكنسي، فهذه الذات عند كانط هي «مجرد بدهية ذاتية «nur eine subjektive maxime». الدفتر الثالث ص ٣. ومن اللافت للانتباه أن كتاب كانط المناهض للاهوت الكنسي أثار عاصفة من الاعتراض والاحتجاج، فاضطر كانط إلى الاعتذار للقيصر الألماني.

للمزيد عن ذلك، انظر: **فلسفة الدين والتربية عند كنت (كانط)**، تأليف د. عبدالرحمن البدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.



التطور، فثمة تناقض (غربة/ استلاب) ينشأ على الفور بين الدين كوعي تمثلي (بالصور والتمثلات الحسية)، والفلسفة كعقل، وكفكر.

وما الصراع بين الدين والفلسفة (سواء موقف الدين العدائي من الفلسفة، أو موقف الفلسفة العدائي من الدين) سوى التجلي الواضح لهذا الاستلاب/ الاغتراب، الانفصال- التضاد.

ورغم أن هيغل يسعى إلى تأسيس وحدة جديدة، إلّا أنها وحدة تقوم على شروط العقل (الفلسفة) وليس على شروط اللاهوت (وهو ما سنوضحه في السياق المقبل).

جرت الإشارة إلى أن الدين يؤلف حلقة وسطى في تطور الروح المطلق. إنها الحلقة الرابطة بين الفن والفلسفة. من هذا المنطلق تكون الفلسفة مرحلة أعلى من الدين في حركة تطور الروح.

هنا في الفلسفة تعود الروح إلى ذاتها، متحدة ممتلئة، ضامة في جوفها كل التناقضات.

في سياق هذا المنهج- المذهب يكون نشوء الدين ضرورة في تطور الروح، كما أن تجاوزه نحو الفلسفة يكون ضرورة هو الآخر.

من هنا إمكان القول: إن الروح المطلق في مرحلة الدين لا تزال بعد في حالة اغتراب عن ذاتها، فهي فكر والفكر لا يعقل ذاته إلّا بالفكر. أما الأديان كما يدرسها هيغل، فهي الروح في مرحلة «التمثل بالصور».

لكن هذا التمايز عند هيغل هو اختلاف في الشكل، أما المضمون فمتماثل. إنه مضمون واحد في الدين، كما في الفلسفة. هذا المضمون هو المطلق، الله، الحق، ثمة إذن، تمايز/ تماثل. أو اختلاف/ وحدة.



هذا التمايز/ التماثل بين الفلسفة والدين يشمل سائر الخرافات والأساطير والأديان من السحر إلى الطوطمية، ومن الأديان الوثنية إلى الأديان التوحيدية، من الإغريق إلى يهوه فالثالوث، ومن الآلهة المجسدة المتعددة، إلى الإله الواحد المجرد. (كما أشرنا، فإن لكل الأديان مشروعيتها عند هيغل). كما أن الفلسفة تشمل سائر النظم الفلسفية الإغريقية والسكولائية، والأوروبية الكلاسيكية، وصولاً إلى فلسفة هيغل نفسه.

جهة التماثل أو الوحدة:

«وضعت الشعوب في الأديان ما كانت تفكر منه عن العالم، عن المطلق عما هو كائن في ذاته ولذاته، عما كانوا يتصورونه العلّة، الجوهر، الجوهري في الطبيعة والروح».

ويضيف هيغل «من السخف... الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب».

كذلك الفلسفة:

«والحال للفلسفة موضوع مشابه، العقل الكلي» و«يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته»[1]. والتماثل قائم في المضمون أو الموضوع.

---

(١) هيغل Hegel، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ١٤٦.



جهة التمايز:

«ما نصادفه أولاً في الدين» يقول هيغل: «هو الأسطورة، التمثل المصوَّر»[1] إنها «تمثلات ملموسة موسومة بالتجسيمية»[2].

أما الفلسفة فهي «المعرفة التي تفكر»؛ إن «شكل الفلسفة هو فكر خالص، هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف مع الدين». «الفلسفة تتصرف كوعي يفكر وليس الحال كذلك بخصوص الدين»[3].

التمايز بين الاثنين هو تمايز في الشكل، «بحيث إنهما يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض»[4].

جهة الصراع (والتصالح):

يعرض هيغل الصراع بين الدين والفلسفة سواء من ناحية الدين ضد الفلسفة، أو ناحية الفلسفة ضد الدين، كما يعرض تصالحهما في العالم القديم (الإغريقي- الروماني) وفي العالم الجديد، (الأوروبي).

إن ثنائية- التضاد – التوافق، وهي نفسها ثنائية اللاهوت- العقل، أو الدين- الفلسفة، أو التمثل بالصور والوعي بالفكر، معروضة في إطار تاريخي استناداً إلى تجلي الثنائية في التاريخ الإغريقي، أولاً، ثم تجليها في العالم المسيحي الأوروبي ثانياً[5].

---

(١) المصدر نفسه. ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٨٥

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٨.

(٥) هذا العرض قابل للتطبيق، في شقه الأول على حضارات الشرق (الصين،=



في طفولة البشرية، تنشأ داخل التمثّلات الصورية (الأسطورة، الدين الشعبي) بدايات الفكر، أي إن النظر الفلسفي ينشأ من قلب الأساطير والخرافات، التي هي الشكل الأول الذي يعي به الإنسان العالم.

ومع تبلور عناصر الفكر وترسخها، فإنها تنفصل عن الأسطورة لتتبلور على صورة فلسفة. إنها فكر خالص، يقف في تضاد عدائي من التمثل الصوري (الدين).

بعد الانفصال والعداء تعود الفلسفة للالتحام بالدين في العالم القديم مثال: الأفلاطونية الجديدة والتحامها بالمسيحية الأولى.

في التاريخ الأوروبي يحاصر اللاهوت المسيحي الفلسفة، داخل جدرانه بشكل واعٍ مثلما فعلت الأسطورة الإغريقية بشكل لا واعٍ. ما أن تقوى أجنحة الفكر الفلسفي حتى يحلق بعيداً عن اللاهوت وينطلق العداء بين الاثنين.

هنا يدعو هيغل إلى الالتحام من جديد بين الاثنين.

هذا هو المسار الذي يعرضه هيغل في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**» و«**محاضرات في فلسفة التاريخ**».

= الهند، مصر القديمة، حضارة وادي الرافدين) ولكنه غير قابل للتطبيق إلّا بعد الكثير من التعديلات، فيما يتعلق بالدين الإسلامي والفلسفة العربية- الإسلامية. أما الشق الثاني من العرض فلا ينطبق إلّا جزئياً، مع بعض التعديلات أيضاً. وهذا التباين ناجم عن عوامل كثيرة، لا سبيل لذكرها هنا.



إن الكثير من مؤرخي الفلسفة ومنظريها، استناداً إلى المعطيات التجريبية، يتفقون على أن عناصر النظر الفلسفي الإغريقي، نشأت من داخل الأديان الأسطورية، وبتحلل هذا الشكل الأسطوري، أو انفصال عناصر النظر العقلي عن الأسطورة، اكتسبت الأفكار وجودها المستقل وبذا بزغ فجر العقل.

إن التضاد بين الفلسفة والأديان الأسطورية حقيقة واقعة، بل إن تطور الفلسفة جعل النظر الميتافيزيقي (هنا: الديني) جناحاً صغيراً من الفلسفة التي غطّت كل العلوم، الكوزمولوجيا (فيزياء الكون) الفيزياء (الطبيعة)، المجتمع (أخلاق، سياسة)، الميتافيزيقيا، المنطق، الخ، وبذا يمكن القول إن الفلسفة القديمة احتوت الدين في جوفها كعنصر من عناصرها هي وأضفت عليه طابعاً معقلناً، مثال ذلك: تحديد أرسطو للذات الإلهية على أنها المحرّك الأول وصورة الصور، هجوم زينوفون (يترجم خطأ إلى اكسينوفون Xenophon) على تمثلات الدين الشعبي، اتهام سقراط بإدخال آلهة جديدة، وقوف أفلاطون ضد آلهة هوميروس وهزيود ودعوته إلى محو تواريخهما من باب التربية في جمهوريته وهجوم أبيقور على آلهة الجمهور (قولته الشهيرة: لست ضد آلهة الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة).

أخيراً، في العالم القديم تبدأ الحركة نحو الوحدة، إن اتحاد الفلسفة مع الدين لم يبدأ عملياً، إلا مع الرواقية والأفلاطونية الجديدة، ونذكر بهذا الخصوص إشارة فويرباخ إلى أن المسيحية هي نتاج اجتماع



الفلسفة الإغريقية واليهودية. أو قولة فريدريك إنجلز في تقريظه لبرونو باور (حول المسيحية البدائية) إن فيلون اليهودي وسينيكا الرواقي هما أب المسيحية وعمها، على التوالي[1].

ويمكن أن نضيف هنا، في مناسبة السياق، أن فكرة التوحيد الإلهي، وهي حسب مؤرخي الفلسفة حركة تجريد الآلهة القبلية والقومية[2]، وحركة تجريد سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وإرجاعها إلى جوهر واحد والتي أدت إلى بلورة فكرة الخالق الكوني الواحد، إنما تحققت على يد حضارات عديدة: البابلية، المصرية (اخناتون- فرويد: **موسى والتوحيد**)[3]، الهندية، الفلسطينية القديمة، كما

---

(١) يتحدث إنجلز في تقريظه لإنجازات برونو باور في مجال دراساته عن أصول المسيحية، وخصوصاً تأثر نصوص الإنجيل بنصوص سينيكا، وآراء فيلون اليهودي، اعتماداً على مقارنات تناص موثقة، ويفيد أن «فيلون اليهودي أبو المسيحية، وسينيكا عمها.»

انظر:

Marx, Engels, *On Religion*, op. cit., pp.196and 207

(٢) يتناول فويرباخ في **ماهية الدين** انتقال التصور الديني من المحلية الضيقة إلى التوحيد، بوصفه، من نواح معينة، انتقالا من البيئة المحلية إلى العالمية، وتحول الإدراك من الوعي بالذاتية المغلقة للأقوام والقبائل إلى الوعي بشمولية الجنس البشري، وحدة العقل البشري. الفقرتان ٤٢-٤٣.

(3) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism,(1937)* translated by Katherine Jones, Hogarth Press.

فرويد، **موسى والتوحيد**، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، (١٩٧٣) ١٩٨٦.



ساهمت في صياغاتها النهائية الفلسفة الإغريقية والإغريقية- الرومانية. هذه الحركة يلخصها هيغل بالاقتضاب التالي «الفكر يتجلى في الدين أولاً.. ولا يكون بالتالي فكراً حراً... ثم يتعزز... يدرك نفسه ويأخذ من شكل الدين موقفاً معادياً، ثانياً... وثالثاً يتعرف إلى نفسه أيضاً، في هذا الشكل»[1] مثل هذه المرحلة تثير الشغف الثلاثي الهيغلي ولا ريب: تعايش أولاً، انفصال وتضاد ثانياً، وحدة صميمة ثالثاً.

بعد توديع العالم القديم، أي التشكيلات التاريخية في صورتها الإغريقية- الرومانية، وانطلاق العالم الجرماني، الإقطاعي المقدس، حلَّ اللاهوت محلَّ الفلسفة. إن الفلسفة في هذه الحقبة، حاضرة، ولكنها حبيسة، مقيدة، تحت سطوة آباء الكنيسة[2].

ويتتبع هيغل هذه الحركة الجديدة للتعارض «الفكر أولاً، تابع غير حرّ»، إنه مرتبط «بشكل الدين». لكن التعارض يظهر لاحقاً. ويحتفي هيغل بانطلاق الفلسفة احتفاء العاشق:

«انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغرد، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين»[3] (تحديداً الكنيسة المسيحية الغربية).

ويهاجم هيغل عداء الدين الكنسي للفلسفة:

---

(١) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٦.



«الدين يطلب أن يتخلى الإنسان عن الفلسفة، عن الفكر، عن العقل، لأن التعاطي بهذا النشاط ما هو إلّا حكمة بشرية»[1].

وبما أن العقل البشري هو «سفسفة» في نظر اللاهوت الكنسي بمواجهة العقل الإلهي، فإن هيغل يصرخ «هذا المفهوم باطل»؛ ويضيف: إن اللاهوتيين يضعون منجزات الله في الطبيعة للتقليل من شأن العقل، في حين أن العقل أبرز ما في الطبيعة، «الروح، والعقل أرفع من الطبيعة». ويسبغ هيغل على العقل البشري طابعاً إلهياً، وعلى العقل الإلهي طابعاً بشرياً، وباختصار فكلاهما «الروح الإلهي والروح البشري يشتركان في الروح الكلي، المطلق»[2].

إن هيغل يحطم كلّ الأسس التي تستخف بالعقل البشري، بل إنه يضع اللاهوت تحت رحمة العقل:

الفلسفة أعلى من الدين لأنها «فكر فاهم لهذا المضمون تمتاز عن التصور الديني بإدراكها الجانبين: لأنها تدرك الدين وتنصفه، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعة، وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً»[3]. وعليه «لا نظلم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين». الفلسفة تتضمن الدين، لكن «الدين لا يتضمن الفلسفة».

أخيراً، «الفلسفة لا تمنح موافقتها إلّا للشيء الذي وعاه الفكر»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨.



مع هذا يدعو هيغل إلى السلام بين الاثنين. هناك عدة بدائل، البديل الأول هو الانفصال بسلام، وأن يأخذ كل طريقه. والبديل الثاني هو السلام بإلحاق العقل بالإيمان. هيغل يرفض ذلك ويستذكر إحراق الكنيسة الكاثوليكية للهراطقة فيعلن: «إن الفكر عندما يستيقظ لا يمكنه التخلي عن الحرية»[1]. البديل الوحيد للسلام هو، عند هيغل خضوع الإيمان للعقل، لأن العقل لا يمكنه السماح بشيء آخر إلى جانبه أو فوقه»[2]. (التشديد مني).

في خاتمة هذا العرض يمكن تكرار بعض التوكيدات الأساسية: ثنوية هيغل الصوفية- العقلية، استلاب/ اغتراب الروح عن ذاتها في الدين، تجاوز الاستلاب/ الاغتراب في الفلسفة. وإن نزعة التصالح بين الدين والفلسفة، هي ما دفع الجيل اللاحق، جيل الهيغليين اليساريين، وخصوصاً فويرباخ وماركس، إلى تمزيق جبّة اللاهوت الهيغلي إرباً إرباً.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.




مكتبة
الفكر الجديد

X

تفكيك الاستلاب اللاهوتي

مع هيغل بدأت الثورة الفلسفية الألمانية ولم تنته، فهي ثورة في الفكر بموازاة الثورة الإنكليزية في الاقتصاد والتكنولوجيا، والثورة الفرنسية في السياسة والعمل الثوري.

لكن «الثورة الهيغلية» نفسها انقسمت إلى اتجاهات متعارضة، بفعل ما تحتويه من نقائض وما تسعى إليه من مصالحات.

المواقف الهيغلية بإزاء الفلسفة، بتمجيدها للفلسفة، للعقل، للفكر، ونقدها للاهوت الكنسي ثم الدعوة إلى المصالحة بينهما، ومنهجها الديالكتيكي الذي لا يرى سوى انشطار الظاهرات وتناقضها وتحولها بفعل قوة السلب الكامنة في هذا التناقض ما يجعل التغيير المتصل سمة التطور التاريخي في الأفكار والمجتمعات كما في الدول والمؤسسات، ويعتبر حركة التاريخ حركة متصلة نحو الحرية، وأيضاً اعتبار الماهية البشرية نتاج العمل البشري الواعي، أعطت شأنها شأن بقية أجزاء فلسفته، دفعة لعدة تيارات:



١ـ تيار لاهوتي محافظ، منغلق ينبذ النقد الهيغلي للاهوت ويتمسك بالقديم؛

٢ـ تيار يميني يرى إلى فلسفة هيغل بمنزلة تمجيد للدولة البروسية والوضع القائم للكنيسة؛

٣ـ تيار راديكالي يرى وجوب استكمال النقد الهيغلي ونقله إلى ميدان الدين والسياسة، أي نقد الدين والسياسة من منظور العقل، أي الفلسفة، ومواصلة مسيرة العقل في التاريخ، الحركة نحو الحرية، وبالتالي لتجاوز الوضع القائم.

التيار الأخير قاد ثورة ألمانيا الفلسفية من بعد هيغل، تيار الهيغليين الشباب، أو اليسار الهيغلي، في اتجاه نقد اللاهوت (شتراوس وباور)، أو نقد اللاهوت ونقد مذهب هيغل المثالي نحو عقلانية مادية حسية- طبيعية (فويرباخ).

أبرز وجوه هذا التيار:

(Ludwig Feuernach) لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ـ١٨٧٢)، و(Bruno Bauer) برونو باور (١٨٠٩ـ١٨٨٢) و (David Strauss) ديفيد شتراوس (١٨٠٨ـ١٨٧٤)، و(Max Stirner) ماكس شتيرنر [١] (١٨٠٦ـ١٨٥٦)، و(Arnold Ruge) أرنولد روغه (١٨٠٢ـ١٨٨٠)، ولعل القائد الأبرز هو برونو باور. كان الجميع مدفوعاً بمُثُل الثورة الفرنسية والجانب الراديكالي من فلسفة هيغل. وقد رأى بعضهم في

---

(١) الاسم الحقيقي لماكس شتيترنرهو: يوهان كاسبار شميدث (Johann Kaspar Schmidt).



نقد اللاهوت ضرورة فكرية في رحلة المنطق الهيغلية، وانتهى بهم الأمر إلى نقد مزدوج: نقد الهيغلية ونقد اللاهوت.

فويرباخ قدم كتابه الأرأس: **ماهية المسيحية** (١٨٤١): ثم محاضرات في **ماهية الدين**، (١٨٤٥) فتحول إلى فيلسوف الأديان بلا منازع بل هادم اللاهوت المسيحي والكنيسة المسيحية.[1]

برونو باور، الفيلسوف والمؤرخ ساهم بكتبه في نقد اللاهوت من مواقع العقلانية الهيغلية، ومن ذلك: **عرض نقدي لدين العهد القديم** (١٨٣٥) واختتم حياته الفكرية قبيل وفاته بكتاب: **المسيح والقيصر- منابع الفكر المسيحي من الفكر الروماني-الهيليني** (١٨٧٧)[2]،

ديفيد شتراوس قدم كتابه: **حياة يسوع** *The Life of Jesus* (١٨٣٥).

ولعل شتيرنر هو الاستثناء الوحيد، إذْ اتجه نحو فلسفة الأنا الفردية والليبرالية السياسية، في كتابه: **الأوحد وملكيته** *Einzige und seine Eigentumder* (نشرته أخيراً دار الجمل-بيروت)،[3] وكانت مساهمته في نقد اللاهوت هي انتقاده فويرباخ على «ضعف موقفه الإنكاري»، كان يريد المزيد من المجابهة مع اللاهوت.

---

(1) Feuerbach, *Das Wesen des Christentum, (The Essence of Christianity).*

(2) *Christus und die Cäsaren Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenthum.*

(3) Max Stirner, *Der Einzige und Sein Eigentum.*



اما أرنولد روغه (Arnold Ruge) فلم يكن له دور فلسفي ولم يكن مؤهلاً لذلك، إلا أنه قام بدور هام في تأسيس منابر للنشر، والمساهمة الصحفية والسياسية في النشاط، ثم توارى عن الأنظار من دون أثر.

يجري عادة ضم كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك إنجلز (F. Engels) إلى مجموعة الهيغليين الشباب (أيضاً: اليسار الهيغلي) رغم أنهم كانوا يسمون أنفسهم: الأحرار (Die Freien). لقد كان ماركس وإنجلز يافعين جداً بالنسبة إلى الباقين، وكانا في البداية أقرب للأتباع منهم إلى مؤسسين فاعلين. بالفعل كان فويرباخ في القمة بكتبه وصيته وعمره، فهو نال الدكتوراه عام ١٨٢٨، وبعد عقد (١٨٣٩) نشر نقده المهلك لمذهب هيغل: **مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية**[1] الذي حرر الشباب الهيغلي من «سحر» هيغل. كما أن باور، مثلاً، أخذ ماركس الشاب تحت جناحه. وقد فقد أغلب هؤلاء مراكزهم في الجامعات، وعاش معظمهم في عوز، وخصوصاً فويرباخ، ومن ثم لاحقاً ماركس.

ما جمع الكل هو كراهية استبداد الدولة البروسية، وسطوة اللاهوت. عدا عن ذلك مزقوا بعضهم بعضاً نقداً وأحياناً كراهية شخصية.[٢]

---

(1) Feuerbach, *Zur Kritik der Hegleschen Philosophie (A Contribution to the Critique of the Hegelian Philosophy).*

(٢) يكفي أن نذكر كتاب **العائلة المقدسة** الذي كتبه ماركس وإنجلز معاً ولم يُنشر في حياتهما. النقد فيه حاد وأحياناً طفولي، ساخر، جامح. لعل كتابهما



كان كارل ماركس أصغر من أن يلعب أي دور في أعوام ١٨٣٥ـ ١٨٤١. فهو لم ينجز أطروحته الجامعية في الفلسفة الموسومة: **الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور** إلا عام ١٨٤١ [١]، ولم يدشن كتابه الجاد الأول: **نقد فلسفة الحق عند هيغل**[٢] إلا من بعد أطروحته بثلاثة أعوام. والواقع أن مقدمته لهذا النص تلخص كامل إنجاز اليسار الهيغلي في هذه المرحلة، فهو يقول في مفتتح كتابه بل في الأسطر الأولى: «لقد أُنجز نقد الدين في ألمانيا». أُنجز! على يد فويرباخ وبرونو باور (راعي ماركس) وشتراوس. وإنجاز نقد الدين لم يكن منفصلاً عن نقد ما أسمي «اللاهوت العقلاني» عند هيغل، الذي كانت مثاليته الفلسفية تتعارض بنظر النقاد الشباب مع الديالكتيك النقدي، وفكرة التجاوز، مثلما أن صوفيته الميتافيزيقية تناقض المادة التجريبية، الواقعية، التي يعالجها. وكان فويرباخ أول من أشار إلى هذه الحقيقة، بطرائق شتى، منها قوله: إن فلسفة هيغل تنشطر إلى «مذهب محافظ» و«مضمون علمي». انتقد فويرباخ المنهج المثالي في فلسفة هيغل الذي يبدأ بالفكرة وينتهي بالفكرة المطلقة، أو ديالكتيكه الغارق في الاختلاف والناسي للتماثل، أو في الانقطاع دون الاستمرار.

= اللاحق: **الأيديولوجيا الألمانية** أكثر نضجاً من حيث نقد الوعي الهيغلي وتصفية الحساب معه.

(1) K. Marx, *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature.*

(2) K. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right,* op.cit.



بعد عقود سيقول ماركس: إن ديالكتيك هيغل يقف على رأسه (مثالي) ويجب إيقافه على قدميه (يقف على أرضية الواقع الفعلي). وبعده سيأتي إنجلز ليقول: إن فلسفة هيغل تنقسم إلى مذهب محافظ و«منهج ديالكتيكي» ثوري، وإن كل من ركّز على المنهج أمكن انتماؤه إلى أقصى المعارضة في السياسة، كما في الدين، وإن كل من ركّز على المذهب كان محافظاً أيضاً، في السياسة كما في الدين[1].

إن الاغتراب/ الاستلاب الديني كما صوره هيغل، أرسى الأساس لاستكمال حركة التنوير الألماني في نقد اللاهوت على يد اليسار الهيغلي. وكان هذا النقد عندهم ضرورياً لاستكمال فلسفة هيغل لتحطيم الأساس اللاهوتي للدولة البروسية الاستبدادية، تحطيم الاستلاب السياسي المرتكز على الاستلاب اللاهوتي. لكن هذا الجيل انقسم بين زمرة لا تريد أقل من رأس اللاهوت المحافظ، وأخرى لا تريد أقل من رأس الاستبداد اللاهوتي-السياسي.

---

(١) هذه آراء متناقضة كما سنرى. انظر: ماركس، **حول الدين** *On Religion* الطبعة الإنكليزية، موسكو، دار التقدم، ص ٢٢٢.



XI
استلاب الجوهر الإنساني

حياة فويرباخ تفسر فلسفته مثلما تفسر فلسفته حياته. في البدء كان طالب لاهوت، ثم شغف بهيغل وبقي مستمعاً لمحاضرات الأستاذ عامين. ويوم نال الدكتوراه (١٨٢٨) أرسل نسخة من أطروحته إلى هيغل مشفوعة برسالة تلميذ صغير متلعثم أمام هيبة عملاق فكري. فهو ينتقد أطروحته ونواقصها بل يقلّل من قيمتها فيما هو يكيل المدائح لأستاذه. وأطروحته تنبئ عن مساره اللاحق: طالب لاهوت إرضاء للأب، وفيلسوف لاهوت معقلن تأثراً بأستاذه هيغل. عنوان الأطروحة وحده يكفي لقول كل ذلك: **لا تناهي العقل ووحدته وكليته**(١).

رغم أن الأطروحة تمجيد هيغلي للعقل إلا أن الرسالة الموجهة من التلميذ إلى الأستاذ لم تلق جواباً. العمل التالي لفويرباخ استكمال للموضوع. فهو تأمل عقلي في قضايا الموت والخلود: **أفكار حول الموت والخلود**(٢).

---

(1) *The Infinity, Unity, and Universality of Reason.*

(2) *Gedenken uber Tod und Unsterblichkeit (1830).*



هناك كتابات أخرى: **تاريخ الفلسفة الحديثة بمجلدين (١٨٣٣ ـ ١٨٣٧)**. ثم يأتي التمهيد الأكبر: **الفلسفة والمسيحية (١٨٣٩)**.[1]

جرياً على التقليد الهيغلي يضع فويرباخ الفلسفة فوق كل شيء، إلا أن العقلانية الفويرباخية تنسلخ تدريجاً من الفكر التأملي عند هيغل. ففي العام نفسه يوجه فويرباخ سياط نقده لأستاذه القديم في مقالته: **مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية**، مما سبقت الاشارة إليه. وقد نشرت المقالة في حوليات أرنولد روغه. للعلم إن نقد فويرباخ ثنوي: إقرار بالمحتوى العلمي وتفكيك للمذهب المثالي، التأملي. وقد سبق لفويرباخ أن دافع عن هيغل بوجه النقاد المنغلقين على اللاهوت القديم في مبحثه الموسوم: (**نقد خصوم هيغل** 1835 *Kritik des Anti_Hegels*).

يعارض فويرباخ مذهب هيغل المثالي، الذي يمضي في مسار دائري مغلق: نهايته، الفكرة أو الروح، ماثلة في مبتدئه، وبدايته في منتهاه. فهو يبدأ بلحظة إيجاب، ثم ينتقل إلى لحظة سلب، ثم ينتهي إلى لحظة إيجاب.، يبدأ وينتهي بالروح، أما بين الحركتين فثمة النشاط البشري الواعي، ومنتجاته، الفكرية والمادية، فهي المضمون العلمي، المضمون الملموس الذي يجب إنقاذه من براثن اللاهوت الهيغلي، من الدائرة المثالية المغلقة على نفسها.

---

(1) *Philosophie und Christentum.*



هذا النقد حرر فويرباخ من النزعة التأملية والمثالية، ومهّد لإنجازه الكبير، كتاب: **ماهية المسيحية**.

حظي كتاب «**ماهية المسيحية**» بقدر كبير من الاستقبال الحافل وسيل النقد المضاد. يرسم فويرباخ في مقدمة الطبعة الثانية (١٨٤٣) الأسس المعرفية (الابستيمولوجية) لفلسفته بكثافة دقيقة، كما يحدد منهج دراسته للمسيحية واختلافه عن مقاربات مجايليه[1]. كما أن عرض المنهج هو في الوقت نفسه جزء من نقده لهيغل.

مبتغى البحث، يقول فويرباخ، أن «أترجم الدين المسيحي من لغة البيان (الصور) الشرقية إلى اللغة العادية». ويقول إن القضايا التي ينطلق منها ليست مقدمات قبلية، ولا تأملات متخيلة، بل نتاج تحليل للدين، من حيث هو تعميمات للتجليات المعروفة في ماهية الإنسان:

«انا ضد التأمل المطلق... التأمل اللامادي، المكتفي لذاته بذاته».

الفكر عند فويرباخ يحتاج إلى الحواس، وخصوصاً البصر، لكيما يؤسس أفكاره على مواد لا يمكن الإمساك بها إلا عن طريق الحواس. وهذه نقطة افتراق أساسية عن هيغل وعن الفلسفة التأملية عموماً.

«إنني لا أشتق الشيء (object) من الفكر، بل الفكر من الشيء... وأعتبر الشيء وحده شيئاً له وجود خارج عقل الإنسان»

(1) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, translated from the second German edition by Marian Evans, 1845. Preface pp. i-xvii.



ويؤكد: «أنا فيلسوف طبيعي يشتغل في ميدان العقل (الروح)... فلسفتي لا تعتمد مبدأ الجوهر عند سبينوزا، ولا الأنا عند كانط أو فيخته، ولا الهوية المطلقة عند شيلنغ، ولا الروح المطلق عند هيغل... باختصار، فلسفتي لا تعتمد على كائن مجرد، محض تصوري، بل كائن فعلي، كائن حقيقي فعلاً».

مفهوم فويرباخ العام عن الدين أنه تقديس وعبادة الماهية البشرية، التي انسلخت من حاملها واكتست كفكرة وجوداً خارجياً صار موضع تقديس وعبادة.[1] ويعمل فويرباخ على إرجاع هذه الصيرورة إلى مسارها الأولي، إلى منطلقها. وهو لا يني يكرر أن اللاهوت أي علم الإلهيات هو الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان (أو اللاهوت = الناسوت). ويلخص مضمون مجلده على النحو التالي: في الجزء الأول أسعى إلى برهان أن اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، وفي الجزء الثاني أسعى إلى برهان أن التفريق المزعوم بين محمولات اللاهوت (الصفات الإلهية) ومحمولات الماهية البشرية (صفات البشر) ينحل إلى سخف منطقي (لا معقول *Absurd*). «الدين حلم العقل البشري» لكن حتى في الأحلام لا نرى سوى أشياء حقيقية لها وجود على الأرض. ويوضح مراراً أنه ليس معنياً بصدق المعجزات أو الأحداث اللاهوتية وذلك بخلاف

---

(١) بعد سبعين عاماً أو يزيد سيطلع اميل دوركهايم على العالم بفكرة أن الجماعات إنما تعبد نفسها في الأديان البدائية. انظر:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*,1912.



المؤرخين والنقاد التاريخيين ممن هاجموا المسيحية، ويشمل ذلك شتراوس وبرونو باور تحديداً. يقول فويرباخ هنا:

«أما بخصوص شتراوس وبرونو باور، اللذين يرد اسمي اقتراناً بهما باستمرار، فينبغي أن أشير إلى أن التمايز بين عملي وأعمالهما يتجلّى بوضوح كافٍ في الموضوع نفسه الذي يتضح من العنوان نفسه، فمثلاً، إن باور يتّخذ من نقد التاريخ الإنجيلي موضوعاً، أي المسيحية كما ترد في المتون الإنجيلية، أو كما ترد في اللاهوت الإنجيلي، أما شتراوس فيصبّ نقده على العقيدة المسيحية وحياة يسوع، أما أنا فأتناول الدين المسيحي بعامة، أي الفلسفة المسيحية أو اللاهوت المسيحي». ويضيف «موضوعي هو الدين».[1]

نظرية فويرباخ تقوم برمتها على فكرة أو مقولة الاستلاب، استلاب الماهية (Wesen) أو الجوهر الأوسع (Substanz) استلاب ماهية الإنسان من الإنسان وإحالة الماهية المنتزعة إلى كائن متعالٍ لتودع فيه، فيغدو موضع التقديس والعبادة. وعليه فإن معالجاته الفلسفية «سلبية، هادمة لكل ما هو غير-إنساني»[2] في اللاهوت، لكن

(١) سبق أن أشرنا إلى أعمال شتراوس (حياة يسوع ١٨٣٥) ونزعها الطابع الأسطوري عن حياة يسوع ومعارضتها للمعجزات، ثم أعمال برونو باور (عرض نقدي لدين العهد القديم ـ ١٨٣٨) ونقده لقصص الكتاب المقدس.

(٢) غير-إنساني بمعنى أي محمولات أو ماهيات تنسب إلى كائن أو كائنات مغايرة بخلاف البشر.



المعالجات «إيجابية، بانية» من حيث إظهار ما وضعته الماهية البشرية من محمولاتها في المقدس وإرجاع هذه المحمولات إلى أصلها البشري. فالشيء الوحيد الذي يعترف به فويرباخ هو الوعي البشري، وأن هذا الوعي يعتمد على الوجود المادي للبشر كجزء من الطبيعة. إنها فلسفة الإنسان بحق.

ونكرر هنا، إن الكلام عن الدين يدور على المسيحية كنموذج للدين التوحيدي، وهو يحللها في صورتها البروتستانتية. أما الأديان البدائية فإنه يحيلها إلى عبادة الطبيعة الحامية، في تطوير لاحق لفلسفته الطبيعية-الحسية. وهو ما سنتناوله لاحقاً.



XII

انقلاب الحامل والمحمول

يبدأ فويرباخ في «ماهية المسيحية»، بالإنسان الفرد-الجنس، الإنسان المفرد من حيث التعبير عنه باللغة، وعموم الجنس البشري من حيث القصد،فهو يقول في مدخل كتابه، من الأسطر الأولى إن أساس الدين يقوم في الفرق الجوهري بين الإنسان والحيوان [1] (البهيمة). والفرق بين الاثنين هو الوعي الذاتي لماهيته (جوهره الأعم) ولنفسه كفرد من الجنس البشري والطبيعة، واتخاذ الجنس البشري والطبيعة موضوعاً للفكر. الإنسان له عالمان: جواني وبراني. عالمه الجواني يتعلق بجنسه البشري، بماهيته العامة المختلفة عن ماهيته الفردية. الإنسان يفكر- أي يتحاور مع نفسه. فالإنسان هو في آن واحد الأنا والأنت.

---

(١) استباقاً لما سيأتي نقول: إن فويرباخ يتناول الإنسان الفرد-الإنسان الجنس، ثم يتناول علاقة الرجل-المرأة (الحب)، فالأسرة (الابن)، كما يشير إلى الجماعة القومية. لذا فإن اتهامه بأن نظرته تغفل الانقسام الجندري أو البنى الاجتماعية وأنها أنثروبولوجيا ضيقة غير مسوغ أبداً. انظر، إنجلز: **لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.**



ولما كان الدين يتماهى مع الخصائص المميزة للإنسان، فإنه يتماهى مع الوعي الذاتي- مع وعي الإنسان بماهيته. لكن ما هي ماهية الإنسان التي يعيها؟

إنها العقل(الفكر)، الإرادة، العاطفة (الحب). ليست هذه قوى يمتلكها الإنسان بل هي ماهيته، فهو لا شيء بدونها. وهي قائمة بذاتها أي هي غاية نفسها. فغاية العقل هي العقل، وغاية الحب هي الحب، وغاية الإرادة الحرية. هناك موضوع خارجي للعقل والعاطفة والإرادة. لكن هذه المواضيع، سواء كانت روحية أو حسية، إنما تتحول إلى تجليات لماهية الإنسان، وإن «سلطة المواضيع على الإنسان إنما هي سلطة ماهيته هو عليه، فسلطة موضوع الإحساس إنما هي سلطة الإحساس، وسلطة موضوع الفكر إنما هي سلطة الفكر، وسلطة موضوع الإرادة إنما هي سلطة الإرادة».(ص ٥).

لكن كيف تولد فكرة اللامتناهي، المطلق، من الوعي الذاتي بماهية الفرد-الجنس البشري كعقل وعاطفة؟ إنها اللحظة التأسيسية. الوعي هو التحقق من الذات، توكيد الذات، وحبّ الذات. والوعي هو وعي بنقص الفرد البشري، المتناهي كفرد، واللامتناهي كجنس، فالفرد محدود المعرفة بإزاء كلي المعرفة الذي هو الجنس البشري بكليته، والنقص والتناهي عند الفرد إنما ينجمان عن كمال الجنس البشري، ولكن سرعان ما يودع نقص الفرد في عموم الجنس البشري، ثم يودع كمال الجنس البشري في كائن خارجه، في المقدس. ويتحول التنوع



اللامتناهي عند الجنس البشري إلى كمال وامتلاء محمولات (صفات) المقدس. لكن هذه المحمولات الكاملة، الممتلئة بكمالها، ليست من الواقع بشيء، فهي محض خيال، وهم.

الدين أقدم معرفة غير مباشرة للإنسان بماهيته، فماهية الدين هي الماهية البشرية المخفية عن نفسها، ومهمة المفكر جلاء ذلك. (ص١٣). فالدين (أو المسيحية) هو علاقة الإنسان بذاته، أو بوجه أدق، علاقته بماهيته لكنها ماهية مستلبة، انفصلت عنه ووقفت بإزائه (ص١٤).

إذا كان اللاهوت هو انسلاب الإنسان عن ذاته، فإنه يواجه الميتافيزيقي كنقيض للبشري. الإنسان ليس الله، والله ليس الإنسان. الأول كائن لامتناهٍ، الثاني متناهٍ، الأول كامل، الثاني ناقص، الأول كلّي الجبروت، الثاني ضعيف، الأول سرمدي، الثاني زائل، الأول مقدس، الثاني مدنس. ها هما قطبان متضادان: الأول إيجاب مطلق، الثاني سلب مطلق. لكن في هذا اللاهوت إنما يتأمل الإنسان ماهيته المستلبة، وينبغي تبيان أن التضاد إنما ينبع من فصل الإنسان عن ماهيته هو (ص٣٢ـ٣٣).

ما ينجم عن استلاب الماهية البشرية في علمها ولا تناهيها بإيداعها الكائن الميتافيزيقي، هو ضياع ماهية الإنسان. هنا يتنامى ثراء المقدس على حساب إفقار ماهية الإنسان، فكلما زاد هذا علماً زاد ذاك جهلاً، وكلما نما هذا جبروتاً نما ذلك هزالاً وضعفاً، وكلما صار هذا



كل شيء انتهى ذاك إلى لا شيء، حتى نكاد نصل إلى درجة الامحاء (ص٢٥). وإذْ يعكس الإنسان ماهيته في صورة خارجية، ثم يجعل من نفسه شيئاً، موضوعاً تابعاً لهذه الصورة الخارجية، فإنه يقلب نفسه إلى شيء، ويقلب الصورة إلى ذات، إنه انقلاب الذات إلى موضوع، والموضوع إلى ذات (ص٢٩). وبهذا الانقلاب للذات والموضوع، تنقلب محمولات الذات البشرية، من وعي وإرادة وعاطفة، إلى محمولات مفارقة، فيغدو الكائن المقدس شخصاً، عالماً، مشرّعاً، حامي الأخلاق والخير، عادلاً، رحيماً، غفوراً.



XIII
ماهية الدين الطبيعي

في كراسه «ماهية الدين»[1] كما في «**محاضرات في ماهية الدين**» يعمل فويرباخ لتوضيح فلسفته المعروضة في «ماهية المسيحية» ويرد على النقاد، لكن الجسم الأرأس من الكتاب والمحاضرات ينصب على الأديان الطبيعية القديمة وتطورها، ثم تشابك بعض عناصرها الطبيعية مع الأديان الألوهية. وهي رغم تفردها تحمل أوجه شبه واستمرار مع الأديان التجريدية اللاحقة، أي الأديان التوحيدية. إلا أن **ماهية الدين** و**محاضرات في ماهية الدين** رسختا موقع فويرباخ كفيلسوف أول في هذا المضمار، وصار بحق، كما يوحي اسمه: منبع النار، بالنسبة إلى اللاهوت.

(1) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Religion*, Translated by Alexander Loos, A. M.1873.

انظر أيضاً: فويرباخ: **ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، ونصوص أخرى**، تأليف وترجمة أحمد عبد الحليم، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧

وهو النص العربي الوحيد في بابه حسب علمي.



الأساس في **ماهية المسيحية** (كما في الأديان التوحيدية عموماً، أديان الوحي) هو استلاب جوهر الإنسان وخلعه على شيء براني، كائن علوي براني، ثم تحول الإنسان إلى موضوع-شيء، وتحول الشيء الموضوع إلى ذات كلية القدرة والحضور. الميكانيزم المحفّز لهذا الاستلاب مبحوث بالتفصيل، وهو مرتبط بعدد المحمولات الأساسية المُستَلَبة من الجنس البشري، كالمعرفة، والقدرة، وما إلى ذلك. أما في فلسفة **ماهية الدين** عموماً، فإن فويرباخ يعود إلى بدايات الأديان الطبيعية، حيث الأساس هو علاقة الإنسان بالطبيعة، علاقة اعتماد ورهبة، إنها، بتعبير نثري: أمه ومعينه، جلاده وقاتله.

يفتتح فويرباخ بناء المفهوم بالقول: إن الكائن المستقل عن الإنسان، المجرد من الطبيعة والصفات البشرية، ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة. الإنسان، شأن الحيوان، كائن يعتمد على الطبيعة بلا وعي، وحين يرتقي إلى المقدرة على التخيل والوعي، يبدأ بالتفكير في حالته هذه، حالة الاعتماد على الطبيعة أو التبعية لها، وإن الاعتراف بهذه التبعية أو هذا الاعتماد يصير ديناً، ويبدأ الإنسان بالاحتفال بتغير الفصول أو تحولات أشكال القمر، «وهي أقدم الديانات وأولها»، (الفقرات ١ ـ٣).

الاعتماد على الطبيعة شامل. لا الجن ولا الملائكة، بل الكائنات الأخرى المجاورة للإنسان في الطبيعة: الحيوانات، الغابات، الأنهر، الجبال، الوديان، السهوب. إنها كائنات ذات أرواح، والإنسان يتوجه



اليها بهذه الصفة. ما يصفه فويرباخ هو «الأرواحية» animism أقدم صيغ الإيمان بالأرواح التي تشمل الحيوان والنبات والجماد سواء بسواء. إنها عبادة الهنود الحمر للثيران الوحشية التي يصطادونها ويعتذرون لأرواحها عن فتكهم بها. وهي ندامة البراهمان عما يسببه من فتك بالمخلوقات بينما هو يمشي واطئاً أديم الأرض بقدميه، لكأن هذا الوطء يقتل المخلوقات ويجرح الأرض. ما من أمثلة على الاندماج لبني الإنسان والطبيعة خيراً من هذه.

لكن الأرواحية ذات طابع مزدوج كما يشرح فويرباخ: الطبيعة شاملة، بينما الوجود البشري محدود بأقوام وقبائل في بيئات محلية، مصرية، هندية، الخ. كل قوم يعبد إلهه الخاص. إنها التصاق الأقوام القديمة بمحيطها الطبيعي، فتعبد الجبال، والأشجار القريبة منها، معتبرة إياها مقدسة. الطبيعة هي الموضوع الأول والمنبع الأخير للدين. الأقوام في هذه المرحلة ذوو طبيعة فردية، أي خصوصية مغلقة، لم يدركوا بعد طابعهم كأفراد في الجنس البشري. من هنا الصبغة المحلية الضيقة للأديان عصر ذاك، وتمايزها بفعل تمايز البيئة المحلية، رغم أنها، من حيث الجوهر، ذات بنية واحدة، بنية الإنسان-الطبيعة، بنية التبعية والرهبة.

عبد الأقوام القدماء الطبيعة، من دون تشييد معابد. وترتبط عبادة الإنسان للطبيعة بحاجاته منها (استدرار المطر،) (الفقرة ٣٥) ودرء



الشر في الطبيعة التي تبدو بمنزلة شخص عنيف الأهواء؛ من هنا تقديم «الأضاحي والقرابين لدرء الكوارث».

أخيراً، «كل الديانات تُودِعُ آلهتها السحاب، أثير الشمس والقمر والنجوم».

وظهور الخالق المفارق لاحقاً في إطار ما يسميه فويرباخ الأديان الألوهية لا يقوم إلا على وجود الطبيعة، وإحالة صفات الطبيعة إليه، من قبيل الخلود. والخالق رحيم لأنه يأتي بشروق الشمس للكل، ويرسل المطر إلى الجميع، ظالماً كان أو عادلاً. وهو، كلي، شامل لا يتغير. لكن هذا المفارق عن الطبيعة لا محمولات له سوى محمولات الطبيعة، التي كانت موزعة على الكثير من الآلهة، لكنها باتت صفات لواحد أحد.

في الماضي كانت الوشائج بين البشر والطبيعة تنتهي إلى عبادة الطبيعة مباشرة، وعبادتها بتوسط الأديان الألوهية لاحقاً. وتتكشف عناصر من هذا الاستمرار في النصوص والممارسات السحرية لضبط الطبيعة وتأنيسها.

ينهي فويرباخ عمله في تفكيك اللاهوت الحديث بإرجاعه إلى ماهية الطبيعة وجوهر الإنسان. وينهي هذه الصيرورة بالدعوة إلى دين الحب من دون دين، إلى ضرب من النزعة الإنسانية الخالصة، المتحررة من قيود اللاهوت. باختصار يفيد عمله أن اللاهوت يخنق النزعة الإنسانية في الإنسان ولابد من انعتاقها وانعتاقه.



لقد جرى تفسير هذه النزعة الإنسانية بمنزلة «بديل» عن المشروع التحرري (الاشتراكي مثلاً)، وهذا تفسير ساذج، ونافل.

لقد اعتذر فويرباخ عن قبول دعوة كارل ماركس وأرنولد روغه لكي يمارس معهما العمل السياسي، مفضلاً العمل الفكري، رغم المدائح التي كالها ماركس لأستاذه، قائلاً: «إنني سعيد باغتنام هذه الفرصة لأؤكد لك احترامي الكبير، كذلك- إن جاز لي استخدام الكلمة- حبي لك. إن كتابيك «**فلسفة المستقبل**» و«**ماهية الدين**» هما، رغم صغر حجميهما، لأعظم وزناً من سائر الأدبيات الألمانية المعاصرة برمتها. فقد قدمت في هذين العملين الأساس الفلسفي للاشتراكية والشيوعية – ولا أدري إنْ كان ذلك بقصد منك- وإن الشيوعيين فهموا الأمر في الحال على هذا النحو»[1].

ولعل أطروحة ماركس عن «أن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم، وآن الأوان لتغييره» هي الرد على رفض أستاذه الانخراط في النشاط السياسي، بل هي بمنزلة الشتيمة الفكرية. الواقع أن ما رفضه فويرباخ هو الانغمار في العمل السياسي المباشر. أما تطلعاته الإنسانية فكانت أعمق من تطلعات ماركس، بل إنها المنبع الأرأس للنزعات الإنسانية في الماركسية. وكان فويرباخ المحروم والممنوع من التدريس الجامعي يعتاش على موارد قرينته من معمل للخزف، ولما انهار هذا

---

(1) Letter from Marx to Feuerbach, August 11 1844; *Probleme des Friedens und des Sozialismus* No. 2, 1958; Marx, Engels, Collected Works, Volume 3.



المعمل، عانى فويرباخ ما عانى، لولا تبرعات الأصدقاء والمحبين.
ويوم أرسل إليه ماركس المجلد الأول من رأس المال، بادر فيلسوف المادية والنزعة الإنسانية إلى التسجيل في عضوية الحزب الاجتماعي- الديمقراطي، إعراباً رمزياً عن التضامن مع مشروع ماركس.



XIV
ماركس: الاستلاب والشيئية

خلافاً لأساتذته ورعاته نجد ماركس (١٨١٨-١٨٨٢) يدشن نشاطه الفكري بنقد فلسفة الدولة ثم فلسفة الحق (القانون) الهيغلية، أي نقد الفلسفة السياسية للأب الروحي، هيغل. لم يتطرق إلى نقد الدين بالمعنى الفلسفي، فهو يدرك تماماً أن من سبقه إلى هذا المضمار لم يترك له كثير شيء يقوله. وما تعليقاته العابرة إلا تذكرة بأن الموضوع قد أُشبع بحثاً ونقداً، بل إنه يقر ويعترف في الصفحة الأولى من مقدمته لكراسه: **مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيغل**، فحسب قوله:

«في ألمانيا، اكتمل نقد الدين جوهرياً، ونقد الدين هو الشرط الأول لكل نقد».

ويمضي إلى تحليل اللاهوت-الدين على الغرار الفويرباخي:

«الإنسان الذي لم يجد سوى انعكاس صورته هو في الواقع الخيالي للسماء، حيث كان يبحث عن سوبرمان، لن يعود».

أساس النقد اللاديني هو «الدين حقاً هو الوعي الذاتي والسمو



الذاتي للإنسان، في واحد من حالين، إما إنسان لم يفز بعد باستعادة ذاته وإما إنسان خسر ذاته ثانية».

ويضيف:

«إن الإنسان يصنع الدين، والدين لا يصنع الإنسان».

الجديد عند ماركس أنه يربط مسألة الدين بالمسألة الاجتماعية والسياسية، الدولة والمجتمع، وهو يفعل ذلك في إطار ألمانيا وليس بالمطلق:

«الإنسان هو عالم الإنسان-الدولة-المجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع ينجبان الدين...

والدين هو وعي مقلوب للعالم، لأن الدولة والمجتمع هما عالم مقلوب. الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، الموسوعة النظرية لهذا العالم. إنه التحقق الخيالي للجوهر الإنساني، نظراً لأن الجوهر الإنساني لم يكتسب أي واقع حقيقي».

الصراع ضد الدين هو إذن، صراع غير مباشر ضد العالم الذي يشكل الدين نكهته الروحية.

«العذاب الديني هو التعبير عن عذاب حقيقي واحتجاج على هذا العذاب في آن».

وهنا تأتي العبارة الشهيرة عن الأفيون:

«الدين زفرة الكائن المضطَهد، قلب عالم بلا قلب، روح أوضاع بلا روح. إنه أفيون الشعب». الشعب- الألماني- وليس الشعوب كما هو شائع زوراً.



والأفيون هنا المسكّن من الآلام، الضروري ضرورة الوجود نفسه[1].

لا يفكر ماركس هنا أو في أي موضع آخر في إلغاء الدين، ولا في اعتباره السعادة الوهمية للشعب، إنما يدعو إلى المطالبة بسعادتهم الحقيقية على الأرض، وإن دعوة الناس «لأن ينضوا أوهامهم عن شروطهم هو دعوتهم للتخلي عن شرط يتطلب مثل هذه الأوهام.»

ويرى أن: «مهمة التاريخ بعد جلاء حقيقة العالم الآخر (الإشارة إلى فلسفة فويرباخ)، تأسيس حقيقة هذا العالم».

«إنها لمهمة الفلسفة، التي تخدم التاريخ، نزع قناع الاستلاب الذاتي في شكله اللامقدس، بعد نزع قناع الاستلاب الذاتي للبشر في الشكل المقدس».

والخلاصة عند ماركس بكلماته هو:

«ان نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض، نقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة».

وهو يدشّن هذا التحّول في وجهة النقد بنقد فلسفة الحق الهيغلية باعتبارها مساهمة في نقد النسخة (النظرية) لا الأصل، أي نقد فلسفة الدولة والقانون، عوض نقد الدولة والقانون مباشرة. وهو يتأسى على حال ألمانيا لأنه أدنى من المستوى التاريخي [التطور، الحضارة،

---

(١) ما من عبارة شوّه معناها وقلب إلى نقيضه مثل عبارة «أفيون الشعب». فسياق النص حديث عن «الدين زفرة المضطهد في قلب عالم بلا قلب».



الدولة] أدنى من أن يستحق أيّ نقد، لكنه يظل مع ذلك «موضوعاً للنقد شأن المجرم الذي يكون حاله أدنى من مستوى البشرية... لكنه يبقى موضوعاً للجلاد...»[1]

بناء عليه، يقرّ ماركس بأهمية وعلمية نقد اللاهوت الذي أتى به أساتذته وبالتحديد فويرباخ، لكنه يمضي في مسلك ربط المسألة اللاهوتية بما يرى أنها شروط استمرارها الأرضية، والانهمام بنقد الأرض أي: المجتمع الرأسمالي-الصناعي-الحديث، وهو يوجز ذلك بعبارة: أن نقد السماء يستدعي نقد الأرض، التي تعيش على الأفيون المسكن لأوجاع البشر، الضروري وسط بؤس العالم الزري، والمهدئ لزفرة الروح المعذبة، وأن زوال الشروط الأرضية لهذا العذاب يزيل الشروط الروحية لطلب مسكن الآلام: الأفيون.[2] هل هذا المطّ السوسيولوجي لماهية اللاهوت-الدين، أي نقله من الفضاء الأنثروبولوجي لفويرباخ إلى الفضاء السوسيولوجي لماركس، من أجل تفسير وجوده واستمراره بعوامل السياسة والمجتمع، ضروري بمعنى التلازم السببي؟ ربما.

---

(1) Marx, *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right,* in, Marx, *Early Writings*, Penguin, (1975) 1981, pp.243-245.

(2) Marx, *A Contribution to Criticism of Hegel's Philosophy of Right, in, Early Writings, intro by Lucio Colletti*, Penguin Books, (1975) 1981. pp.243-245.



XV

من الأنثروبولوجي إلى السوسيولوجي

بعيداً عن اللاهوت والدين، يظهر الاستلاب الجديد عند ماركس أول ما يظهر برداء جديد-قديم، فهو استلاب لماهية الإنسان لكن في رداء استلاب العمل إزاء رأس المال.

هذه نقلة من الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى سوسيولوجيا الاقتصاد السياسي. النص الماركسي الأهم هو بالطبع: **المخطوطات الاقتصادية-الفلسفية** (١٨٤٤)[1] التي نشرت في الثلاثينيات من القرن العشرين، وغابت بالتالي عن أنظار الجيل الأول من الماركسيين، لربما بمن فيهم إنجلز. وأقول لربما، لأن إنجلز لم يشر إطلاقاً بشيء إلى أهم آراء ماركس عن فويرباخ مما ورد في **المخطوطات الفلسفية الاقتصادية**، لكنه نشر أطروحات ماركس النقدية (إحدى عشرة

(1) Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Moscow, Progress Publishers, (19Karl59), 1982, 7th edition.

Also: *Economic and Philosophical Manuscripts*, in, *Early Writings*, intro by Lucio Colletti, Penguin Books, (1975) 1981. Pp.279-400.



أطروحة) عن فويرباخ في كتاب الشيخوخة: **لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، وهي «أطروحات» لا تزيد عن بضعة أسطر شهيرة تنتهي بعبارة: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم وآن الأون لتغييره».

لقد أثارت **المخطوطات الاقتصادية-الفلسفية** عند نشرها في القرن العشرين ضجة كبرى بسبب محتواها الإنساني عن استلاب البشر، العمل المستلب، واعتُبرت **المخطوطات** بُعداً غير مكتشف من أبعاد فكر ماركس، ودفعت إلى ظهور فكرة ماركس الشاب مقابل ماركس الشيخ. في اعتقادنا، إن مفهوم الاستلاب لم يسقط قطّ من فكر ماركس. فالمفهوم بقي ماثلاً في مخطوطات المجلد الثالث من **رأس المال**. ولعل كثافة حضور المفهوم في **المخطوطات** يرجع إلى عاملين أساسيين، أولهما، أن لغة ماركس كانت لا تزال فلسفية فويرباخية، وثانيهما، صغر حجم المخطوطة بالقياس على حجم مخطوطات **رأس المال**. المهم، أن مفهوم الاستلاب بقي ملازماً لفكر ماركس الشيخ كما لماركس الشاب.

ورغم صغر حجم **المخطوطات**، فهي تنطوي على أهمية كبرى لأنها تشكل نقلة حقيقية في تأسيس الماركسية، نقلة تجمع الماهية الأنثروبولوجية لفويرباخ، مع ماهية نشاط الوعي-الذاتي الخالق عند هيغل، كما تجمع مادية فويرباخ ونزعته الإنسانية، وتربطهما ربطاً نقدياً، وإن يكن أولياً، بل لربما سطحياً، بإنجازات علم الاقتصاد



السياسي. (ولسوف يوسع ماركس هذه الدائرة بدراسة أفكار المدارس الاشتراكية المبكرة ونقدها)(١).

أهمية **مخطوطات١٨٤٤** تتجاوز برأيي ما يُنسب إلى «**العائلة المقدسة**» و«**الأيديولوجيا الألمانية**» من أهمية مبالغ فيها، رغم أن هذه الأخيرة (**الأيديولوجيا الألمانية**) تأتي بعنصر جديد: النظرة المادية- التاريخية، في إطار فلسفي إنساني.

نعتمد هنا في دراسة **المخطوطات** على ثلاثة نصوص : ترجمة دار التقدم الإنكليزية (الطبعة السابعة ١٩٨٢)، ونص طبعة بنجوين للكتابات المبكرة Marx, Early Writings (طبعة ١٩٨١)، وأخيراً، النص الألماني للمخطوطات.(٢)

معروف أن ماركس احتفظ في باريس بتسعة دفاتر ملاحظات من عام ١٨٤٣، حتى مطلع عام١٨٤٥، منها مقتبسات من كتب اقتصادية، وتعليقات مطولة على ج.ب.ساي، آدم سميث، ديفيد ريكاردو، جيمس ميل، ديستوت دي تراسي، سيسموندي، جيريمي بنتام، وآخرين، وهي تدشن بدايات اهتمامه بالاقتصاد السياسي كجزء من مسعاه لنقل النقد

(١) يتناول ماركس بالنقد أفكار «الاشتراكية الحقيقية» في كتابه المشترك مع إنجلز «**الأيديولوجيا الألمانية**».

(2) Karl Marx, *Ökonomisch_philosophische Manuskripte aus dem Jahre* 1844, K. Marx u. F. Engels, Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, S.465-588, Dietz Verlag, Berlin، 1968.



من السماء إلى الأرض، بعد إكمال نقده لنظرية الدولة والحق (القانون) عند هيغل، ولسوف يبقى ماركس يسعى إلى الكتابة عن الدولة لكنه سيترك هذا الحقل فارغاً، رغم أنه كان نقطة انطلاق أبحاثه.

ولكن ينبغي الآن ذكر ثلاث قضايا في المخطوطات نظراً إلى أهميتها الفائقة، وترابطها المنهجي فيما يخص الاستلاب/ الاغتراب وهي:

أولاً ـ انغماس ماركس في دراسة الاقتصاد الرأسمالي وتحليله للاقتصاد الرأسمالي بلغة استلاب/ اغتراب العمل واستلاب الجوهر الإنساني بمقاربة فويرباخية شبه تامة.

ثانياً ـ تقدير ماركس لما أنجزه فويرباخ في نقد الهيغلية وتأسيسه لفلسفة مادية جديدة وخصوصاً نقده لديالكتيك هيغل.

ثالثاً ـ نقد ماركس لهيغل اعتماداً على فويرباخ.

إن هذه النقاط الثلاث تحوي جوهر مفهوم ماركس للاستلاب/ الاغتراب[1].

---

(١) من الغريب أن ميساروش أهم منظر ماركسي معاصر (تلميذ لوكاش) وأهم من كتب عن الاستلاب عند ماركس، لا يهتم بعلاقة ماركس بفويرباخ، وهي علاقة استدعت الكثير من الدراسات المفصلة التي ظهرت بعد صدور كتابه عن الاستلاب عام ١٩٧٠.



أولاً: انغماس ماركس في الاستلاب في الميدان الاقتصادي-الاجتماعي

يتناول ماركس موضوعة الاستلاب ببعدها الجديد في كل الأقسام الثلاثة من المخطوطات.

تتألف **المخطوطات** من ثلاثة أقسام موزعة على النحو التالي

في المخطوطة الأولى: أجور العمل- ربح رأس المال- هيمنة رأس المال على العمل- تراكم رأس المال والتنافس بين الرأسماليين- ريع الأرض (اللوردات والفلاحون) وأخيراً، استلاب العمل- تحول العامل إلى سلعة، بل أتعس السلع.

ها هنا نجد أن منتوج العمل يواجه العامل (المنتج) كقوة غريبة، مستلبة، مستقلة عن العمل المتشييء. إن تحقق العمل هو تشيؤه، والتشيؤ استلاب، بتعبير آخر، إن التحقق يفضي إلى الاستلاب، عبودية هذا لذاك. والاستلاب هو انتزاع الماهية البشرية للعامل كفرد من الجنس البشري، استلاب ذاته منه.

ورغم أن حركة الاستلاب صيرورة سوسيولوجية (بين رأس المال والعمل ثم بين لوردات الأرض والفلاحين) إلا أن ماركس يعالجها أنثروبولوجياً كعلاقة تخص الإنسان. فالعمل نشاط بشري بين الإنسان والطبيعة، لكنه يتشيأ وينفصل عن المنتج، ويتحول إلى قوة معادية تسلب المنتج كإنسان ماهيته البشرية، الخ.



ومن قرأ «**ماهية المسيحية**» لفويرباخ سيجد تحليل ماركس هنا لقضايا النقود ورأس المال والملكية الخاصة واستلاب العمل، تتطابق في أساسها الفلسفي المادي-الحسي، كما في بنيتها التحليلية-النقدية، تطابقاً تاماً مع منهج فويرباخ. وإن محمولات العمل المستلب بإزاء رأس المال، مثلاً، تكاد تتطابق مع محمولات الإنسان المستلب بإزاء المقدس عند فويرباخ. ونقول تكاد تتطابق بسبب وجود عناصر في تحليل العمل المستلب تحاكي علاقة السيد-العبد في **فينومينولوجيا الروح** لهيغل. وهو ما يوغل ماركس في تحليله في المخطوطة الثانية.

تمضي **المخطوطة الثانية** بتحليل التضاد بين رأس المال والعمل وعلاقة ملكية الأرض برأس المال (المعنونة: علاقات الملكية الخاصة في طبعة بنجوين)، حيث يقول:

«العامل هو التجلّي الذاتي لواقع أن رأس المال هو إنسان خسر نفسه كلياً، مثلما أن رأس المال هو التجلي الموضوعي لواقع أن العمل هو إنسان خسر نفسه. لكن تعاسة العامل أنه رأسمال حي». (ص ٣٣٤-٣٣٥ طبعة بنجوين، ص ٧٥ طبعة التقدم).

في **المخطوطة الثالثة**: يتواصل التحليل الاقتصادي للاستلاب المتمثل بالملكية الخاصة (تضاد الملكية واللاملكية)، ثم سلطة النقود كقوة استلاب كلية وغريبة، قوة تدخل في العلاقات بين إنسان وآخر، وتؤسس نفسها كياناً مستقلاً ومهيمناً على البشر، رغم أن هذه القوة من



صنع أياديهم، على غرار قوة منتجات الخيال البشري، فهي تسود البشر بعد أن فرغوا من صنعها، وفق منطق فويرباخ.

وينهي ماركس معاينة سلطان النقود بهجاء من شكسبير: «أيها الذهب الأصفر، الثمين، البراق،.... تعال أيها الصلصال الملعون، يا مومس الجنس البشري». (التقدم ص ١٢٠، بنجوين ص٣٧٥-٣٧٦).

إن فكرة خضوع البشر لسلطان قوة استلاب عاتية صنعوها بأنفسهم ثم صاروا عبيداً لها إنما تتكرر بصيغ عدة عند فرويد: عبودية الوعي للاوعي، أو عند فوكو، أن الإنسان اخترع اللغة وصار عبداً لها.

أما الأقسام الفلسفية في **المخطوطات**، وهي عن فويرباخ وهيغل، فإنما تأتي في آخر المخطوطة الثالثة، لربما لتسديد الدين الفكري لفويرباخ، وأيضاً لنقد هيغل وتسديد الدين الفكري له أيضاً.

ثانياً: تقدير ماركس لإنجاز فويرباخ

يرى ماركس في استعراضه للمشهد الفلسفي-الفكري في ألمانيا أن هناك غياباً لوعي علاقة النقد الحديث (اليسار الهيغلي) بالفلسفة الهيغلية ككل، وبخاصة الديالكتيك الهيغلي، بحيث إن شتراوس وبرونو باور وآخرين بقوا محبوسين في المنطق الهيغلي. أما فويرباخ، حسب رأي ماركس، فقد أسقط الديالكتيك القديم والفلسفة القديمة في مساهمته المعنونة «**فلسفة المستقبل**».



ويضيف: «فويرباخ هو الوحيد الذي يتخذ موقفاً جاداً، نقدياً، من ديالكتيك هيغل، وقد قام باكتشافات أصيلة في هذا الميدان. إنه في الواقع الغازي المنتصر الوحيد على الفلسفة القديمة. وإن مدى هذا الإنجاز، والبساطة المتواضعة التي يقدمها فيه إلى العالم، تقف في تضاد صارخ مع الموقف المعاكس [للآخرين].

«إنجاز فويرباخ العظيم هو:

ـ ١ ـ البرهان على أن الفلسفة [الهيغلية مثلاً] ليست سوى الدين معروضاً برداء فكري بواسطة الفكر، أي إنها صيغة أخرى لـ«الوجود المستلب للإنسان».

ـ ٢ ـ تأسيس مادية حقيقية، وعلم حقيقي باتخاذ علاقة «الإنسان الاجتماعية بالإنسان» أساساً.

ـ ٣ ـ اعتراضه على نفي النفي الذي يدعي أنه الإيجاب المطلق، الإيجابي القائم بذاته لذاته، القائم إيجاباً على ذاته».

يشرح فويرباخ الديالكتيك الهيغلي على النحو التالي (مبرراً الانطلاق من الحواس) قائلاً: إن «هيغل ينطلق من الجوهر المستلب (في المنطق من اللامتناهي، الكلي المجرد)، ينطلق من المطلق والتجريد، ما يعني ببساطة أنه ينطلق من الدين واللاهوت.» و«ثانياً



أنه –هيغل– يلغي اللامتناهي ويضع الخاص، المتناهي، الحقيقي، الراهن، الحسي. (الفلسفة كإلغاء للدين واللاهوت)».

«ثالثاً، ثم ينفي الإيجابي ويستعيد التجريد واللامتناهي– استعادة الدين واللاهوت».

ويستخلص ماركس: «وعليه، فإن فويرباخ يعتبر نفي النفي بمثابة تناقض الفلسفة مع نفسها، أي الفلسفة التي تثبت اللاهوت بعد أن نفته.»[١]

بناء عليه، فإن ماركس في هذه المرحلة من تطوره يقبل نقد فويرباخ لهيغل تماماً وخصوصاً نقده منهج هيغل، ويقبل إطلاق مقولة فويرباخ في انقلاب الحامل والمحمول في اللاهوت، ولسوف يطبقها على الوعي المقلوب عند الرأسمالي ومنظّره الاقتصادي، ويقبل فكرة الاستلاب اللاهوتي لماهية الإنسان، كما يقبل كلياً المنهج المادي الفويرباخي في نظرية المعرفة (المقاربة الحسية–الطبيعية). وتركيز ماركس اللاحق على البعد السوسيولوجي فهو، في هذه المرحلة، توكيد وليس نقضاً لفويرباخ (خلافاً لرأي إنجلز الشيخ). فماركس ينطلق من الاستلاب الكلي للإنسان (فويرباخ) وينتقل إلى الاستلاب السوسيولوجي للعمل للعامل المنتج، ويعود إلى وجوب النقض الكامل للاستلاب باتجاه إنساني (تحرير الجنس البشري)،

---

(١) **المخطوطات**، طبعة التقدم ص ١٢٦ـ١٢٧، بنجوين ص ٣٨٠ـ٣٨٢.



أي إلى النزعة الإنسانية الفويرباخية. ولو أردنا التريث قليلاً لقلنا: إن الاستلاب الديني شامل للبشر، كل البشر، في حين أن استلاب العمل هو من الوجهة الأنثروبولوجية مقتصر على قطاع من البشر، أي إنه ليس كلياً.

وعلى أي حال، ثمة اتفاق تام بقدر ما يتعلق الأمر بالاستلاب كمفهوم، وبشكله اللاهوتي، على قاعدة الفهم المادي الفويرباخي. أما فلسفة التاريخ التي طورها ماركس وإنجلز لاحقاً، وإعادة تقويم ديالكتيك هيغل من جانب ماركس (عودة إلى قبول ديالكتيك هيغل بعد إزالة منطلقاته الصوفية)، وربطه بالتطور المادي- أنماط الإنتاج والتشكيلات الاجتماعية-الاقتصادية المتعاقبة، فمواضيع لا اتفاق فيها أو عليها بين ماركس وفويرباخ، لأنها تخص ماركس وحده، خصوصاً «تخليص اللب العقلي» لفلسفة هيغل « من القشرة الصوفية»، حسب التعبير الأدبي-الرمزي الشهير لماركس. وأما موضوعة الممارسة (البراكسيس) فثمة عجلة من إنجلز في نقد فويرباخ بصددها، لأن فويرباخ يؤسس لفلسفته في الممارسة في الإطار الفكري، أي ما أسماه ماركس وإنجلز «النضال الفكري» [1]. إلا أن نقاط الافتراق بين المفكرين لا تتعلق بموضوعة الاستلاب مفهوماً وتجلياً.

---

(١) أول من أثار انتباهنا إلى هذه المسألة هو المفكر الروسي الماركسي العملاق جيورجي بليخانوف، فقد انتقد ماركس على موقفه من فويرباخ. وكانت هذه أول مرة أصادف فيها نقداً من مفكر ماركسي لماركس. أتناول الفروقات بين ماركس وفويرباخ في كتابي: الملحق، وهو معجم لرأس المال يصدر قريباً بالاتفاق مع دار الفارابي.



ثالثاً: نقد ماركس لفينومينولوجيا هيغل

عرضنا أعلاه تلخيص ماركس نقد فويرباخ لهيغل، ونعرض أدناه نقد ماركس نفسه لهيغل في سياق **المخطوطات**.

يعرض ماركس كتابين: **فينومينولوجيا الروح**، و**موسوعة العلوم الفلسفية**. ويلاحظ أن هيغل ينطلق مما يسميه « الجوهر المستلب أو المغترب»، وهو في المصطلح الهيغلي: الكلي (universal) أو اللامتناهي (infinite)، أي، في اللغة الاعتيادية: الدين واللاهوت. هذا أولاً. ثانياً، يقوم هيغل بنفي هذا الجوهر، هذا اللامتناهي، ليضع المتناهي، الفعلي (actual)، الحسي، الحقيقي، أو الواقعي (real)، الخاص (particular)، أي يضع الفلسفة كنفي للدين ونفي للاهوت. ثالثاً، يقول ماركس: إن هيغل يعود إلى نفي هذا الوضعي ليستعيد ويعيد اللامتناهي ـ الدين واللاهوت. [١]

الفينومينولوجيا منتظمة في أربعة عناصر، كل عنصر يتطور في ثالوث أو ثلاثيات، كما هو دأب هيغل، وذلك على النحو التالي:

آ ـ **الوعي الذاتي** (الوعي ـ الوعي الذاتي ـ العقل)

ب ـ **الروح** (من الأخلاق، إلى الثقافة إلى القانون الأخلاقي)

ج ـ **الدين** (الدين الطبيعي، دين الفن، دين الوحي).

د ـ **المعرفة المطلقة**

هنا البداية والنهاية تمضيان من الوعي وتنتهيان إليه (ملاحظة فويرباخ نفسها).

---

(١) **المخطوطات** ص ١٢٧ ـ ٨ التقدم، بنجوين ص ٣٨٢.



والحركة نفسها تتكرر في الموسوعة: إذ تبدأ من الفكر التأملي الخالص وتنتهي بالمعرفة المطلقة، الوعي الذاتي الفلسفي، الروح المطلق. (ص١٢٩ طبعة التقدم، ص ٣٨٣ طبعة بنجوين)

ويوضح ماركس أن هيغل ما أن يصل إلى الروح المطلق حتى تولد الطبيعة منه! وهذه حركة انسلاب، أو تخارج، أو باللغة العادية انبثاق أو ولادة، لكن الطبيعة تقع خارج الفكر، خارج الروح، ثمة استلاب وغربة، والروح يعي الطبيعة كشيء خارجي. لكن الروح يعود إلى ذاته، ليتجلّى في صيغة أنثروبولوجيا (إنسان)، وسيكولوجيا، وأخلاق، وفن، ودين، ولا يقر له قرار حتى يجد ذاته أخيراً، في المعرفة المطلقة.

بعد أن يفرغ ماركس من هذا العرض لكل من **الفينومينولوجيا** و**الموسوعة**، يخلص إلى تركيز نقده على **الموسوعة**، وبالذات الفصل الأخير منها فيقول: إن «هيغل يرتكب خطأ مزدوجاً» على النحو التالي:

أولاً، إن هيغل إذ يرى إلى الثروة، وسلطة الدولة، بوصفها كيانات استلاب واغتراب عن الكائن البشري، فإنه يعدها كيانات فكر، أو كيانات-فكرية، وبالتالي فإننا إزاء « استلاب تفكير فلسفي، مجرد، خالص»، (ص ١٣٠).

ثانياً، إن هيغل يرى أن «الدين، الدولة، السلطة، الخ، هي كيانات **روحية**، ذلك لأن الروح هي وحدها ماهية الإنسان الجوهرية، وأن الشكل الحقيقي للروح هو الروح المفكر، أي الروح المنطقي التأملي.



وعليه فإن **الطابع الإنساني** للطبيعة والطبيعة التي خلقها التاريخ- منتجات الإنسان- يتجليان [عند هيغل] « باعتبارهما **منتجات الروح** المجرد بما هو روح، وبالتالي فإنهما أطوار من حركة الروح- حركة كيانات فكرية؛ بناء على ذلك نرى أن **الفينومينولوجيا** هي نقد مستور، معمى، متردد؛ لكن بمقدار ما أنها [**الفينومينولوجيا**] تصور **استلاب** الإنسان، حتى وإن ظهر الإنسان بشكل روح ليس إلّا، فإن سائر عناصر النقد كامنة فيها.»

هذا النقد الماركسي لهيغل يكاد يكون نسخة طبق الأصل من منهج فويرباخ. إلا أن ماركس يفصّل موضوعات **الفينومينولوجيا** وموضوعات **الموسوعة** دعماً لفكرته على نحو جديد يحوي عناصر افتراق، ونعني بها تقديره لوجود «سائر عناصر النقد» الكامنة في فلسفة هيغل. والمقصود بـ«عناصر النقد» هو نقد الهيغليين الشباب للدين والدولة.

هذا الافتراق الأساسي الوحيد بين الأستاذ فويرباخ، والتلميذ، ماركس، بخصوص تقدير كل منهما لهيغل، لن يتطور إلّا بعد عقد من الزمان، إلا أنه لا يمس مقولة الاغتراب، بل يتعلق بالمنهج الديالكتيكي وفلسفة النظر إلى التاريخ كحركة متضادات تحرّكها قوة السلب العظمى.

ينبغي إيضاح مفهوم المنهج في هذا السياق. قلنا إن فويرباخ يرفض منهج هيغل المثالي، معتبراً أولوية الفكرة المطلقة أولوية



الروح الخالقة للمؤسسات بمنزلة منهج روحي-مثالي خاطئ. أما ماركس فيمجد منهج هيغل، ويصف حركة الديالكتيك على أنها منهج ثوري لأن الديالكتيك ينفي القديم ويؤسس للجديد، لكن المنهج عند هيغل، حسب ماركس، يوقف الديالكتيك على رأسه أي يقدم الروح على المادة، وعلى هذا فإن الاثنين، فويرباخ وماركس متفقان في نقد الطابع الصوفي-المثالي لفلسفة هيغل، فويرباخ يرى هنا أن الطابع الصوفي هو المنهج، ويرى ماركس أن الطابع الصوفي جزء من المنهج الديالكتيكي، وأنه يشوه هذا المنهج. وفويرباخ يقول: إن الطابع الصوفي يشوه الديالكتيك، أي منهج التطور الجدلي. الفرق إذن، يتعلق بالديالكتيك، فويرباخ لا يشير، بينما ماركس يضعه في المركز، كلاهما ينقد مثالية هيغل، وكلاهما يحترم المحتوى العلمي للفلسفة، لا شكلها الصوفي.

وينبغي التوكيد مرة أخرى أن تحليلات ماركس لاستلاب العمل ولهيمنة النقود على البشر، هيمنة المنتوج المتشيئ على المنتج الحي، هيمنة الأشياء على الأحياء، تحفل من أولها إلى آخرها بلغة الاستلاب الفلسفية والنزعة الإنسانية الفويرباخية، مقرونة بأولى التحليلات الاقتصادية المبسطة للسلعة والنقود ورأس المال والعمل. وهذه محدودية وحدود **المخطوطات**. وستظل هذه المقولات عن الاستلاب والشيئية والتشيؤ عالقة بعمل ماركس حتى المجلد الثالث (آخر المجلدات) من **رأس المال**، الأكثر جفافاً من سائر كتاباته. أما انهمامه بالاقتصاد، وتحليله لعلاقة رأس المال-العمل فتدين بالكثير



لموضوعات هيغل عن «السيد – العبد» واستلاب الإنسان في الثروة والدولة مما ورد في **الفينومينولوجيا**.

انتقاد ماركس منهج هيغل جوهري، أما تقديره لأستاذه فويرباخ فسوف يخلي مكانه نقداً لمحدودية فويرباخ الأنثروبولوجية لاحقاً. (انظر: **أطروحات عن فويرباخ ١٨٤٦**ـ) وهذا في الواقع انتقاد نافل منهجياً. ذلك أن فويرباخ حلّل اللاهوت من زاوية ابستيمولوجية- أنثروبولوجية، الوعي البشري من حيث هو وعي الفرد- والوعي بالجنس البشري. ومثل أي بحث ابستيمولوجي فإنه يعاين العلاقة بين الذات والموضوع، أي بين الكائن البشري، وموضوع المعرفة، وهو يعاين مشكلات الوعي البشري من حيث علاقة الفرد المتناهي، المحدود، بالجنس البشري، اللامتناهي، اللامحدود، وهي أحد منابع التضاد المعرفي الذي يقود إلى استلاب ماهية الإنسان وإيداعها كائناً خارجياً. وأطر هذه الصيرورة الابستيمولوجية هي أنثروبولوجية بالتعريف، أي شاملة للوعي البشري، وشاملة للكائن البشري، فرداً وجنساً، وليست سوسيولوجية (ليست طبقات أو مجتمعات قومية محددة)، رغم إدراك فويرباخ لهذه الأبعاد (الأسرة، المدينة، الأمة، الجنس البشري). أما ماركس فقد فتح بعداً جديداً لنقد اللاهوت: الدولة والمجتمع، أي السوسيولوجيا-السياسية. ونرى أن نهج ماركس هو استكمال لمسار فويرباخ وليس نقضاً له. بل إن هذا النهج محال من دون انفتاح أبواب المسار الفويرباخي.




مكتبة
الفكر الجديد

XVI

أخيراً

ما من مفكرين مثل شتراوس وبرونو باور ولودفيغ فويرباخ تحققت مرامي ثورتهم الفلسفية بصمت وهدوء، وإن تكن لم تحظ إلا باعتراف متأخر. فعملهم في فلسفة الأديان (المسيحية والطبيعية) لا يمكن وصفه بأقل من ثورة فكرية كبرى. لقد حرر الفلسفة، كما المجتمع، من اللاهوت الهيغلي، اللابس لبوس الفلسفة، وحرر «المحتوى العلمي» في الفلسفة الهيغلية من «منهج» الروحانية الصوفية الخانقة، كما حرّر فكر هيغل من انغلاقه على نفسه بفتح النقد العقلاني باتجاه الدين، كيما يلحقه الجيل اللاحق بنقد الدولة والمجتمع، وهما الحقلان اللذان توقف ديالكتيك هيغل دونهما هياباً، متصالحاً. فالديالكتيك كمنهج هو النفي المستمر، النقض الفلسفي لكل الظاهرات في التاريخ فكراً ومـؤسسات، في إطار فهم ماركس له.[1]

---

(١) أيضاً دعونا نتذكر أن ماركس في **المخطوطات** ساند رفض فويرباخ لنفي النفي في الديالكتيك الهيغلي، لكنه عاد لاحقاً وتبناه كجزء من نظرته الارتقائية (evolutionist) إلى التاريخ.



ولا نغالي إذا قلنا: إن النقد الألماني للاهوت فتح باب إخضاع النص «المقدس» لمتطلبات العقل، وحقق مراميه أكثر من أي ثورة فكرية أخرى في أوروبا الغربية، بما فيها الثورة الماركسية. وهو بهذا استكمل عمل الماديين من القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذي حاصر اللاهوت المسيحي فتوارى هذا في زوايا صغيرة، بينما الرأسمالية الصناعية لا تزال مكينة. ويلاحظ المرء في كثرة من بلدان أوروبا بيع مباني الكنائس أو تحويلها إلى مجمعات سكنية أو استوديوهات ثقافية للرسم والموسيقى وما إلى ذلك[1]. كما أن تقارير سكرتارية البابا لشؤون الإلحاد والملحدين تذكر بلا تزويق أن نسبة مرتادي الكنائس في أوروبا أيام الآحاد أدنى من ٤٪، علماً أن نسبة كبيرة من هؤلاء يقصدون كنيسة الأحد كنوع من اللقاء الاجتماعي بالأصدقاء. في المقابل يحفل العالم الحديث، في جانب منه، بظاهرات معاكسة. ففي قلب العصر الصناعي-العقلاني الحديث، تلعب المؤسسات الدينية والكيانات الدينية عموماً دوراً بارزاً في الولايات المتحدة، وهي الاستثناء في العالم الغربي، وكذلك في اليابان، رمز الجزء الحداثي من العالم الشرقي. ها هنا تكيف اللاهوت فكراً ومؤسسات مع

(١) من المفارقات أن واحدة من أكبر الحسينيات في لندن كانت في الأصل كنيسة اشترتها مؤسسة إسلامية وحولتها إلى حسينية. كنت أتساءل عم كان سيحصل لو وقع العكس في لندن، ناهيك عن وقوعه في بلد عربي. لكانت حقوق العذرية ستنهض دفاعاً عن الشرف المهدور الذي لا يغتسل من أدرانه إلا بنقيع الدماء.



متطلبات العصر الحديث واكتسب الحق في الوجود والاستمرار، وإن يكن بصيغ جديدة لا تشبه هيمنته شبه الكلية في الماضي. أما عالمنا العربي-الإسلامي-الشرقي فيشهد حركة معاكسة، عودة إلى اللاهوت بأكثر أشكاله استلاباً وتخلفاً وابتذالاً، ما أسميه جذام الميتافيزيقيا، عودة المخلص-المنقذ، أو عودة الخلافة.

*

لقد بدأ الاستلاب من اللاهوت فكرة موجهة ضد الإنسان لحمله على الامتثال، وانتهى إلى الفلسفة فكرة موجهة ضد اللاهوت دفاعاً عن إنسانية الإنسان الكلية وحريته وعقله.




مكتبة
الفكر الجديد

XVII

ملحق لغوي في مفردات
الاستلاب/الاغتراب الهيغلية-الفويرباخية

جرت الإشارة إلى المفاهيم التي ترسم حركة الروح من ناحية صلتها بالاغتراب. وذلك على النحو التالي:

انسلاب – تشيؤ – اغتراب – رفع (نقض وارتقاء)

وتقابلها في الألمانية:

Entäussenung – Vergegenständlichung – Entfremdung – Aufhebung

لقد جرى تعيين المضامين الهيغلية الخاصة بكل مفهوم من هذه المفاهيم، وهو تعيين لا يرمي فقط إلى توضيحها، بل قد يساهم أيضاً في تحديد تمايزات استخدامها عند فويرباخ وماركس والاستخدامات اللاحقة لهذه المفاهيم في النصف الثاني من القرن الحالي. كما قد يساهم في جلاء بعض الارتباكات في نقل هذه المفاهيم إلى العربية، وهو ارتباك ناجم، في جانب منه، عن الاجتهادات المتعددة، وناشئ في



جانب آخر، عن الخلط بين الظلال الفلسفية الخاصة والظلال اللغوية العامة لكل مفردة.

إن الانسلاب Entäusserung كما أشرنا استناداً إلى الموسوعة الفلسفية الألمانية،هو مقولة من مقولات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (أي: فيخته، شيلنغ، هيغل) ويراد بها صيرورة الخلق الذاتي للفكرة، أو «نشاط الروح الخالق للعالم»، الخالق للواقع الموضوعي. وبهذا المعنى فالانسلاب فعل توليد تُطلق فيه الظاهرة من جوفها نقيضها، فعل تثنية وانفصال. وتذهب الموسوعة إلى أن الفلسفة المثالية الألمانية حاولت بهذه المقولة، أن تعمم معارف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي القائلة: إن الخيرات المادية للمجتمع هي المنتوج المتشيئ (متجسد في مواضيع) لنشاط العمل البشري، وإن هذا المسعى، يرمي إلى تحديد القوى الخالقة للتاريخ التي انطلقت مع الثورة الصناعية في إنكلترا.

بعد ذلك تأتي مقولة التشيؤ vergegnständlichung أو التجسد في شيء، أو في موضوع Gegenstand التي تعبر عن واقع أن المحيط الاجتماعي للبشر هو منتوج النشاط البشري، نتيجته الموضوعية، سيان إنْ كان الموضوع الذي يتشيأ أو يتجسد في هذا النشاط، يعد روحياً أو تعبيراً عن موضوعية الظاهرة، ووجودها المستقل منفصلة عن النشاط الخالق لها، ومغتربة عن المقاصد الأصلية.

لكن مفردة الانسلاب Entäusserung تنطوي على ظلال أخرى من المعاني: التنازل والانفصال والاستلاب، هذه الظلال ستخلق قرابة



بين هذه المقولة ومقولتين أخريين، بحيث نجد أنها تستخدم رديفاً للاستلاب، أو تستخدم رديفاً للانفصال عن الأشياء، أو نقل ملكيتها عبر التبادل، كما عند ماركس.

أما مفردة التشيؤ، أو تجسد الشيء vergegenständlichung فهي مشتقة من الكلمة الألمانية gegenstand تشيء، أو موضوع وتقابل object بالإنكليزية التي يشتق منها تعبير objectification في مقابل التشيؤ.

وترافق هذه المفردة كلمات أخرى لها تدرجات مقاربة، وإنْ كانت ذات رنين مادي أكبر: versachlichung تشيؤ، verdinglichung تشيؤ، وهاتان المفردتان مشتقتان من sache= شيء، وding= شيء أيضاً، على التوالي. ويقابلها بالإنكليزية مفردة: reification, reify

أخيراً، هناك مقولة الاغتراب Entfremdung المشتقة من fremde غريب، أجنبي الخ... والتي توضح معناها عند هيغل في سياق الصفحات السابقة.

هناك مقولة: الرفع Aufhebung التي تنطوي عند هيغل على معنى النفي والإثبات في آن واحد، بل إنه يسميها «النفي الملموس» ويورد مترجمو هيغل في الإنكليزية عدة مفردات مقابل هذه المقولة:

١ - Transcendence = تجاوز ـ تعالٍ.

٢- Supersession = تجاوز.

٣- Sublation= رفع.



٤- Abolition= إلغاء، نقض.

وتحفل العربية بهذه الصور الست لمفهوم الرفع Aufhebung وقد اخترنا كلمة (الرفع) لأنها تتضمن معنى إزالة الشيء، ومعنى الارتقاء به إلى أعلى. وهي بديل أفضل من كلمة تجاوز أو إلغاء، لأن الإلغاء يوحي بانتهاء القديم وزواله، في حين أن المعنى الهيغلي ينطوي على الحفاظ على القديم في وحدة جديدة أعلى. من هنا معنى الزوال والارتقاء معاً.

في المداولات اللغوية للألينة وعلاقتها بالمفردات الألمانية Entäusserung- Entfemdung- Veräusserung

تشير الموسوعة الفلسفية الألمانية إلى أن تعبير الألينة alienation مشتق من الفعل اللاتيني alienare وهي تحمل المعاني التالية:

نقل ملكية شيء إلى ملكية شخص آخر، وبتقديرنا إن فعل النقل هذا ينفذ، عموماً، بتصرف المالك، أي إنه فعل طوعي، إنه «تخل» عن الحق أو تنازل عن شيء أو حق.

هذه الظلال الثلاثة هي ما يرد في نظريات الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر: أي التخلي، التنازل عن الحرية الأصلية أو نقل الحق فيها إلى آخر، إلى غريب إلى قوة أو سلطة غريبة. سيان إن كانت عاهلاً أو مجتمعاً.

كما استخدمها أبرز رجال الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الإنكليزي للتعبير عن نقل الملكية (سميث، ريكاردو، توك، الخ) .profit upon alienation



المعنى الثاني هو: نزع أو سلب (استلاب) الملكية وتحويلها إلى آخر. هنا يزول الطابع الطوعي، ليحل محله الطابع القسري. وينبغي الاحتفاظ بالتمايز بين هذا المعنى وبين الطابع الطوعي لنقل الملكية في البند الأول.

المعنى الثالث: فتور، تنابذ، انفصال شخص عن آخر وتحوله إلى غريب عنه.

هذا الملمح الأخير للكلمة سيستخدم للتعبير عن: الانفصال بين إنسان أو بين الإنسان وواقعه الاجتماعي، أو بين الإنسان ومنتجات عمله الفكري بالمعنى الوارد أدناه في البند ٤ وعمله المادي ارتباطاً بالمعنى في ١ و٢.

في هذا الحقل تكتسب مفردة الألينة معنى: الاغتراب، الانفصال.

المعنى الرابع اضطراب عقلي alienation mentis بمعنى غياب الوعي، اضطراب القوى العقلية، الخ.

هذا الحد سيسمح باستخدام تعبير الألينة بمعنى الضياع في المذهب الوجودي، أو بمعان مقاربة عند أريك فروم في مسعاه لإطارها البايو- سيكولوجي الضيق.

تحددت أربعة حقول لمعاني كلمة alienation اعتماداً على أصولها اللاتينية واستعمالاتها الإنكليزية. وينبغي الآن النظر إلى مقابلاتها الألمانية:



الجدول ١

الإنكليزي Alienation	الألماني Entfremdung
نقل الملكية، نقل الحق، التخلي عنه، التنازل عنه إلى آخر بالبيع	١ـ لا يوجد هذا المعنى
نزع، سلب، استلاب (الملكية أو الحق وتحويلها إلى آخر قسراً)	٢ـ سطو، سلب، استلاب
فتور، تنابذ	٣ـ نفور، ابتعاد
انفصال	٤ـ ابتعاد
اغتراب	٥ـ اغتراب
اضطراب عقلي، غياب الوعي	٦ـ غياب الوعي، إغماء، ذهول، شلل موقت للحواس

هذه المقارنة تقدم تطابقاً أو تقارباً في المعاني اللغوية والفلسفية في ٢ـ٦ وانعداما للتطابق في (١). هذه الفجوة ستملأها اللغة الألمانية بكلمة أخرى هي Veräussering بمعنى نقل الملكية، التخلي عنها، البيع!

وتدخل في هذه الشبكة، الكلمة الألمانية الثالثة Entäusserung التي تحمل معنى التنازل (تندرج في البند (١) أو معنى الاستلاب (البند٢) أو الانفصال البند (٤).

وهذا يعطينا جدولاً جديداً:



الجدول ٢

التسلسل	العربي	Alienation	Entfremdung	Entäusserung	Veräusserung
١	نقل الملكية	Alienation	------	-------	Veräusserung
٢	التخلي، التنازل	Alienation	-------	Entäusserung	Veräusserung
٣	نزع، سلب، استلاب	Alienation	Entfremdung	Entäusserung	--------
٤	فتور، تنابذ	Alienation	Entfremdung	------------	
٥	انفصال	Alienation	Entfremdung	Entäusserung	------------
٦	اغتراب	Alienation	Entfremdung	----	---------------

استناداً إلى هذا الاجتهاد في الجدول (٢) نرى وجود:

منطقة تماثل بين alienation وVeräusserung في الحقلين ١ و٢ وهما نقل الملكية (البيع) والتخلي، التنازل.

منطقة تماثل بين alienation وEntäusserung في: التخلي والتنازل والاستلاب، والانفصال (بحقول ٢ـ٣ـ٥).

منطقة تماثل بين alienation وEntfremdung في أربعة حقول هي ٣و٤ و٥و٦.



تداخل أو اشتراك كلمتي Entäusserung وEntfremdung في الحقلين ٣و٥.

تداخل أو اشتراك كلمتي Entäusserung وVeräusserung في الحقل ٢.

إن الجدول ٢ يفترض أن حركة المفهوم منتقلة من الأصل الإنكليزي إلى الألماني، ولكن النصوص الألمانية التي ترجمت إلى الإنكليزية حفلت باشتقاقات جديدة ألغت الواحدية السابقة في الإنكليزية، وابتكرت كوكبة جديدة من المفردات، نذكر البعض منها في الجدول ٣ التالي:

الجدول ٣

العربي	E قديماً	E حديثاً	ألماني	ألماني	
١ ـ نقل الملكية (البيع)	Alienation	Sale Alienation	Veräusserung		
٢ ـ التخلي التنازل	Alienation	Renounce part with Alienation Surrender	Veräusserung	Entäusserung	
٣ ـ استلاب، نزع، سلب	Alienation	Appropriation Alienation		Entäusserung	Entfremdung



٤ ـ فتور، تنابذ	Alienation	Opponence Alienation Hostile			Entfremdung
٥ ـ انفصال (بعض الترجمات) انسلاخ، انخلاع	Alienation	Alienation Separation Divesture		Entäusserung	Entfremdung
٦ـ اغتراب	Alienation	Estrangement Alienation			Entfremdung

لقد اكتسبت الألينة ٣ مقابلات ألمانية.

لكن نقل المعادلات الألمانية إلى الإنكليزية سيعطينا اجتهادات جديدة، صيغاً جديدة على النحو التالي:

الجدول ٤

ألماني	إنكليزي
Veräusserung	Alienation ,Surrender ,Part-with Renounce Sale Appropriation



Estrangement Separation Hostile	Entfremdung
Externalization Dissociation Distanciation Alienation	Entäusserung

إن التداخل والتشابك الألماني-الإنكليزي، (ولربما حتى الفرنسي حسب شكاوى الكثير من مترجمي الكلاسيكيات الألمانية عن اللغة الفرنسية) يضع أمام القارئ، كما إزاء الباحث، والمعرّب، عقبات حقيقية تعترض الاقتراب الجلي من النص، بفعل الاستخدام المتعدد للمفهوم الواحد. مثل هذا التنوع المفهومي كان هيغل يسميه سعادة للفكر، رغم أنه تعاسة للمعرب.

اعتمدنا في هذا الملحق اللغوي على عدد من أعمال هيغل في ترجماتها العربية والإنكليزية، وعدد من أعمال ماركس التي تتوافر لها طبعتان إنكليزيتان إلى جانب النص الألماني.

أما المراجع الأجنبية فتضم ما يلي:

A.S Bogomolov, *History of Ancient Philosophy*, progress publishers, Moscow, 1985.



Joshua Hoffman, Garry S. Rosenkrantz, *Substance Among Other Categories*, Cambridge Studies in Philosophy, Cambridge,1994.

David Dobrovsky, *The Problem of the Ideal*, progress publishers, Moscow, 1983.

Aristotle, *A Collection of Critical Essays*, edited by J. M. E. Moravcsik, Macmillan, London, 1968.

Georg Klaus u. Manfred Buhr, *Philosophisches Woerterbuch*, I-II, VEB Bibliographisches Institut Leipzig, 1976.

N.I. Kondakov, *Woerterbuch der Logik*, VEB Bibliographishces Institut Leipzig, 1983.

A Dictionary of Scientific Communism, progress publishers, Moscow,1984.

Erhard Lange, Dietric Alexander, *Philosophenlexicon*, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

Manfred Buhr (Hrsg.), *Enzylopaedie zur buergerlischen Philosophie im 19 und 20 Jahrhundert*, VEB Bibliographisches Institut Leipzig, 1988.

Griechische Atomisten, Texte unde Kommnetar zum materialischen Denken der Antike, Verlag Philipp Reclam, jun., Leipzig, 1988.

Kleines Oekonomisches Woerterbuch, Deutsch_English, Verlag der Wirtshcaft, Berlin, 1975.

A Dictionary of Political Economy, progress publishers, Moscow, 1985.

T.I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy*, Progess publishes,



Moscow, 1984.

Hegel, *Die wissenschaft der Logik*, Berlin 1834, Berlag von Duder und Humblot

Feuerbach *Zur Kritik der Hegleschen Philosophie* Verlag Von Otto Wigand, Leipzig 1844.

Feuerbach, *Philosophy der Zukunft*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1922'

Karl Marx, F. Angles, *Ueber Religion*, Doietz Verlag, Berlin, 1987.

K.Marx, F.Engels, *On Religion*, progress publishers, Moscow, 1955.

I. Yurkovets, *The Philosophy of Dialectical Materialism*, Progress publishers, Moscow, 1984.

اكتسب مفهوم الاستلاب (الاغتراب)، حقّ الوجود الفكري الراسخ، منذ أواخر القرن الثامن عشر، ولا يزال بين المفاهيم الفكرية البارزة في الفلسفات الحديثة، والمعاصرة، كما في علم الاجتماع، وعلم النفس.

تبلور المفهوم بروح احتجاج ونقد للإنسان في إطار الدين- اللاهوت دفاعاً عن الإيمان، ثم خرج من جبّتهما، لا لشيء إلّا ليعود هذه المرة بروح احتجاج ونقد للدين واللاهوت دفاعاً عن الجوهر الإنساني المستلب.

هذا النص هو تسجيل لهذه الرحلة.

(المؤلف)




ISBN-13: 978-614-432-811-8